ZNAK

MIESIĘCZNIK

STANISŁAW STOMMA: KATOLICYZM POLSKI W CHWILI OBECNEJ □ **KSIĄDZ JÓZEF MAJKA**: GRANICE WŁASNOŚCI □ **KS. JAN PIETRASZKO**: PRZYKAZANIE I WOLNOŚĆ □ **MARIA WINOWSKA**: PRÓBA WOLNOŚCI □ **KS. JAN I. BUBA**: ZA GALILEUSZEM DO ARCETRI □ **GEORGES BERNANOS**: DIALOGI KARMELITANEK. CZĘŚĆ I

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

KRAKÓW

LIPIEC – SIERPIEŃ

ROK IX 1957

37-38

REDAGUJE ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski.

Redaktor naczelny: **Jacek Woźniakowski**

Sekretarz redakcji: **Stefan Wilkanowicz**

Adres redakcji: Kraków, ul. Sławkowska 32, I p.

Redakcja przyjmuje: we wtorki i piątki, godz. 12—14.

Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p. tel. 213-72.

Administracja przyjmuje co dzień, od godz. 9 — 13.

W okresie od 1. VIII. — 15. IX. dyżury Redakcji w Warszawie nie będą się odbywać.

CENA ZESZYTU — 10 ZŁ
(Zeszyt podwójny — 20 zł.)

Prenumerata kwartalna (za 3 n-ry) — 30.— zł.

Prenumerata roczna (za 12 n-rów) — 120.— zł.

Prenumeratę wpłacać należy na konto administracji:
P. K. O. Kraków Nr 4-9-613.

Maszynopis otrzymano 13. VI. 57. Papier druk. sat. V kl. 61 x 86 70g. Druk ukończ. w sierpniu 1957
Format A5 Ark. druk. 10. Nakład 7000 egz.

Krakowskie Zakłady Graficzne, Zakład Nr 7, Kraków, Kazimierza Wielkiego 95. Zam. 337 M-10

ZNAK
MIESIĘCZNIK

ROK IX – Nr 2-3 (37-38)

LIPIEC - SIERPIEŃ 1957
KRAKÓW

Nie wszyscy nasi czytelnicy pamiętają dawną serię „Znaku" – z lat 1946—1953 — a większość może nie zna lub nie pamięta innych periodyków o zbliżonym typie. Chcąc służyć kulturze katolickiej w szerokim sensie, zamieszczaliśmy i będziemy zamieszczać artykuły na tematy zarówno aktualne jak historyczne, dające dzisiejszym problemom perspektywę w głąb. Filozofia, życie wewnętrzne — to, co stanowi koronę kultury chrześcijańskiej — znajdzie się obok bieżącej kroniki wydarzeń naukowych i artystycznych oraz pozycji z literatury pięknej, prace oryginalne obok przekładów i recenzji. Zarówno nas samych jak naszych czytelników interesuje, wedle starego a wiecznie żywego powiedzenia, „wszystko co ludzkie" — nie ograniczamy się więc do zjawisk specyficznie katolickich. Obok prac, których ambicją jest posuwanie myśli i wiedzy naprzód, nie zaniedbamy popularyzacji, a także rekapitulacji faktów kulturalnych z przeszłości, koniecznych do podbudowy wiedzy o dniu dzisiejszym. W dziedzinie kultury ogólnej każdy musi być w dużej mierze samoukiem, tym bardziej odnosi się to do młodzieży mającej dotkliwe luki w swym katolickim i ogólnym przygotowaniu. Chcemy wyjść naprzeciw potrzebom tych również czytelników, dla których duża część pisma wyda się zbyt trudna lub nużąca, dając w miarę naszych możliwości wskazówki bibliograficzne oraz artykuły orientujące w całokształcie pewnych podstawowych zagadnień.

Prosimy czytelników o korespondencję. Będzie ona wtedy pożyteczna obustronnie, jeśli czytelnicy pamiętać zechcą, że 1° dobór artykułów w numerach pisma nie jest nigdy przypadkowy, ale zarazem nie można dogodzić wszystkim; 2° unikamy świadomie artykułów zbyt specjalistycznych, jak również publicystyki prędko dezaktualizującej się, dla której właściwe miejsce jest w prasie codziennej lub tygodniowej.

Poniżej publikujemy z niewielkimi skrótami odczyt wygłoszony w maju br. przez Stanisława Stommę w „Centre Catholique des Intellectuels Français w Paryżu". Odczyt wywołał duże zainteresowanie w kołach francuskich intelektualistów.

REDAKCJA

STANISŁAW STOMMA

KATOLICYZM POLSKI W CHWILI OBECNEJ

I

Mam mówić o sytuacji obecnej katolików polskich, o ich zadaniach kulturalnych i społecznych.

Sądzę, że zacząć trzeba od rozważań bardziej ogólnych. Żyjemy w dwu różnych światach i nie zawsze jesteśmy dobrze o sobie poinformowani. Błędem jest przenoszenie pojęć francuskich na grunt polski i odwrotnie. Takie przenoszenie pojęć prowadzi do bardzo zasadniczych nieporozumień. Dlatego chcąc się porozumieć, trzeba bardzo dokładnie określać pojęcia, którymi operujemy i znać, choćby ogólnie, obraz społeczeństwa, o którym mówimy.

Oczywiście doktryna katolicka jest zupełnie ta sama u nas i u was. Ale zupełnie inne jest społeczeństwo katolickie w Polsce i we Francji. A skoro inne jest społeczeństwo, to w pewnym sensie rzec można, że inny jest też Kościół we Francji, a inny w Polsce.

Otóż pierwszą część mego odczytu poświęcić chcę społeczeństwu katolickiemu w Polsce. — Jakie jest to polskie społeczeństwo katolickie?

Zanim jednak przejdziemy do tego konkretu, chcę sobie pozwolić na pewien wstęp w formie ogólnych rozważań socjologicznych. Jak wiadomo, socjologia jest nauką ogólną i operuje typami zjawisk. Otóż będę najpierw mówił w sposób ogólny o typach społeczeństw wyznaniowych i o prawach socjologicznych, które nimi rządzą.

Jestem socjologiem i rozważania takie uważam za płodne. Mam natomiast pewne obawy czy metoda taka, popularna i przyjęta w nauce niemieckiej, nie jest przeciwna gustowi francuskiemu. Proszę

więc na wszelki wypadek o wybaczenie. Osobiście jestem pewien, że to ogólne wprowadzenie socjologiczne okaże się przydatne i ułatwi nam zrozumienie właściwego tematu.

Gdy chodzi o typy socjologiczne, sięgnę do Bergsona.

Jak wiadomo, Henryk Bergson rozróżnia dwa typy religijności. Nazywa je: religią statyczną oraz religią dynamiczną. W największym skrócie przypomnimy sobie oba te typy.

Religijność statyczna ma u Bergsona następujące cechy:

1. Ma charakter utylitarny. Ten charakter utylitarny zaznacza się następująco:

a) Religia jest użyteczna przez swoją *fonction fabulatrice* (funkcję fabularną). Za jej sprawą wiąże bowiem człowieka z życiem *„en lui racontant les histoires comparables à celles dont on berce les enfants"* *)

b) Ratuje człowieka od strachu przed śmiercią.

c) Chroni przed destruktywnym wpływem inteligencji.

d) Ratuje człowieka w jego niemocy. Daje mu poczucie zwiększonej pewności i zwiększonej możności oddziaływania na świat zewnętrzny. Funkcja pokrewna z magią.

2. Religia statyczna ma charakter irracjonalny, nie opiera się na przesłankach rozumowych. Religia statyczna ma charakter *„infra-intellectuel"*.. A więc wyprzedza poznanie intelektualne.

3. Religia statyczna jest religią społeczeństw zamkniętych — *„sociétés closes"*. Są to społeczeństwa oparte na interesie i wspólnej walce. W społeczeństwach takich miłość jednych nie wyklucza wrogości względem drugich.

Religijność dynamiczna jest niejako antytezą statycznej. Za główną jej cechę uważa Bergson „mistycyzm". Przez „mistycyzm" rozumie życie wewnętrzne duszy i jej związek z Bogiem. Wiąże się z tym postawa otwarta i uniwersalna. Miłość ma tu tendencje uniwersalne, nie ogranicza się do zamkniętego kręgu, ale przedmiotem jej jest cała ludzkość. Religijność mistyczna opanowuje człowieka czyniąc go poddanym, a przeto w stosunku do religii nie ma tu elementu utylitaryzmu. Przeciwnie człowiek staje się służebny względem miłości. Bergson nie wiąże postawy religijnie dynamicznej z ujęciem intelektualnym, uważa, że podstawa dynamiczna przekracza stosunek rozumowy. Ma ona, wedle słów Bergsona, charakter *„supra-intellectuel"*.

Mówię tu w telegraficznym skrócie, podsumowując najważniejsze elementy. Bliższe wchodzenie w szczegóły nie jest potrzebne, bo

*) Karmiąc go opowiadaniami podobnymi do tych, którymi usypia się dzieci.

dzieło Bergsona jest dostatecznie znane, a zresztą z punktu widzenia naszych rozważań nie jest to ważne. Typy te są dość dowolne, wytworzone drogą daleko idącej abstrakcji. Przyjmujemy je tutaj jako konstrukcją pomocniczą, jako ułatwienie robocze. Dają one ogólną wytyczną orientacyjną i przeto stwarzają dogodny punkt wyjścia do rozważań.

Konstrukcję Bergsona można krytykować. Osobiście zgłaszam na ten temat daleko idące zastrzeżenia, o czym zaraz będę mówił. Ważne jest natomiast wychwycenie tych dwóch typów idealnych, czyli ściślej mówiąc wskazanie na dwie tendencje w życiu religijnym, grawitujące ku dwu różnym limesom. Bo Bergson sam się zastrzega, że typy te nie występują w życiu w formie czystej, a zawsze się ze sobą krzyżują. Konstrukcję Bergsona możemy zatem przyjąć pomocniczo, zgłaszając jednak szereg zastrzeżeń i uzupełnień.

Po pierwsze: — gdy Bergson mówi, że postawa religijna statyczna ma charakter *„infra-intellectuel"*, to mamy tu podany element bardzo istotny. Ale nie należy rozumieć tego w sposób jednostronny. W Polsce spotykamy się z poglądem, który całe zło widzi tylko w starym modernizmie i stąd wynikają tendencje do tępienia wszelkiej uczuciowości w religii. Sądzę, że jest w tym niebezpieczne uproszczenie. Uczucie w religii jest chyba czymś naturalnym i — przy zachowaniu właściwego ładu i właściwej hierarchii — może i nawet powinno mieć właściwe sobie miejsce w porządku religijnym. Tu chcę się zastrzec, że religijność statyczna to nie koniecznie religijność uczuciowa. Poza-intelektualna nie znaczy koniecznie emocjonalna lub uczuciowa. Znaczy po prostu nie poddana kontroli rozumowej, nie oparta na przesłankach rozumowych. Jest wiele poglądów lub przeświadczeń, które przyjmujemy irracjonalnie, ale nie z motywów uczuciowych. Wiele tez przyjmujemy w sposób aprioryczny, bez rozumowania, jako z góry narzucone pewniki. Otóż właśnie aksjomaty przyjmowane mechanicznie są bardzo ważnym elementem religijności statycznej. Formalnie są to sądy natury rozumowej, faktycznie jednak przyjmowane poza-intelektualnie.

Po drugie: cechy przez Bergsona wyliczone dają się w dużej mierze sprowadzić do wspólnego mianownika. Sięgamy głębiej, by uchwycić sedno rzeczy. Otóż twierdzę, że istota rzeczy na tym polega, że postawa religijna statyczna nie jest postawą w pełni religijną i czysto religijną. Jest to postawa religijna zniekształcona przez elementy uboczne. Przy tej postawie człowiek trzyma się religii nie ze względu na wartości religijne same w sobie, ale dla jakichś powodów innych, w stosunku do religii zewnętrznych.

Bo czymże jest religia? Religia to związek duszy z Bogiem, życie wewnętrzne człowieka z Bogiem, czyli życie z łaską. Autentyczna postawa religijna ma miejsce tam gdzie istnieje współżycie z łaską. Bergson używa określenia: mistycyzm. Mniejsza o terminologię. Mistycyzm Bergsona właśnie to oznacza. Toteż dynamiczna religia u Bergsona oznacza współżycie z Bogiem przez łaskę. A dodajmy jeszcze: świadome, objęte światłem rozumu współżycie człowieka z Bogiem. To dopiero religijność czysta i pełna. Otóż nie ma tego przy religijności statycznej. Tam człowiek jeszcze nie przebił się do tej pełni. Religijność nie jest oczyszczona i wykrystalizowana. Przesłaniają ją inne elementy zewnętrzne. I one nieraz wyraźnie dominują.

Z tych względów nie dogadza nam termin Bergsona „religia statyczna". Nie oddaje on sedna rzeczy. Bo najważniejszy jest tu ten moment, że — jeśli się można tak wyrazić — głównym motywem przynależności do religii nie jest motyw religijny, ale jakiś inny. Natomiast taka religijność: częściowa i uwikłana w inne elementy to może być jednak dynamiczna w potocznym tego słowa rozumieniu. Może być dynamiczna w sensie moralnym stając się motywem aktywizmu i ofiarnym działaniem.

Słuszniejsze wydaje się inne określenie. Tam gdzie Bergson mówi o religii statycznej ma miejsce faktycznie tylko przynależność wyznaniowa. Element religijny nie rysuje się wyraźnie. Można więc mówić o postawie wyznaniowej. Natomiast w drugim wypadku chodzi o postawę religijną we właściwym tego słowa znaczeniu.

Wyjaśnienia i poprawki zgłoszone tu przez nas modyfikują w pewnej mierze typy wypracowane przez Bergsona. Myślę, że nie jest rzeczą ważną w jakiej mierze typy te są zmodyfikowane, a w jakiej pozostają bergsonowskie. Mniejsza o to, bo przecież chodzi nam tylko o konstrukcje pomocnicze, o wytyczne orientacyjne.

Przyjmując te typy możemy sformułować prawo socjologiczne ich dotyczące. Prawo to będzie miało brzmienie następujące: *rozwój społeczny musi iść od społeczności religijnie statycznej do społeczności religijnie dynamicznej*. Społecznie religijność statyczna skazana jest na wcześniejszą lub późniejszą dekompozycję. Albo musi się przekształcić w społeczność religijnie dynamiczną, albo też ulegać laicyzacji.

Prawo to nie trudno udowodnić.

Religijność statyczna nie jest intelektualnie uzasadniona, a także nie odpowiada jej pełnowartościowe życie wewnętrzne. A przeto siłą rzeczy jest to religijność bez głębszych podstaw. Na straży jej nie stoją ani mocno utwierdzone przekonania rozumowe ani też

wewnętrzne poczucie prawdy oparte na sile doświadczenia duchowego. Jest to więc pozycja słaba. Pozycja trudna do obrony w sytuacji ofenzywy racjonalizmu, a zwłaszcza racjonalizmu wulgarnego. Mówię: racjonalizmu wulgarnego — i kładę nacisk na to wyrażenie. Bo racjonalizm bardzo często ma postać racjonalizmu wulgarnego, gdy posługuje się nader uproszczonymi koncepcjami. Takim racjonalizmem wulgarnym jest np. sensualizm, głoszący naiwną tezę, że to co nie jest poddane doświadczeniom zmysłów, w ogóle nie może istnieć. Otóż trzeba sobie zdawać sprawę, że przeciętny człowiek nie wykształcony filozoficznie ma z reguły do czynienia z takim racjonalizmem wulgarnym, żyje pod jego ciśnieniem. I chyba nie jest pozbawione racji powiedzenie, że żyjemy obecnie w epoce racjonalizmu wulgarnego. Jego niwelująca siła działa na społeczeństwo, a oddziaływanie na religijność statyczną ma charakter niszczący.

Chcę tu zwrócić uwagę na pewne prawo socjologiczne, które można nazwać prawem aksjomatyzacji. Mechanizm motywacyjny tego prawa nazwał Petrażycki mianem motywacji zasadniczej. Motywacja zasadnicza ma charakter zaksjomatyzowany i brzmi jak nieuzasadniony, bezapelacyjny nakaz kategoryczny. Posiada on siłę oddziaływania dzięki temu, że z wyobrażeniem pewnych nakazów lub zakazów czy też w ogóle pewnych słów kojarzą się określone, dodatnie lub ujemne stany emocjonalne. Samo wymówienie tych słów wywołuje odpowiednie przeżycia dodatnie lub negatywne, pobudzające lub odpychające. Motywacja taka działa więc w sposób niemal automatyczny. Takie słowa jak „łotr", „zdrajca" itp. wywołują w nas kompleksy wrażeń negatywnych. Nie ma potrzeby zastanawiać się za każdym razem na nowo, czy rzeczywiście słuszne jest, aby zdrajcę lub łotra traktować w sposób ujemny. Wiemy z góry, że zdrajca i łotr to coś złego.

To samo *mutatis mutandis* da się powiedzieć o motywacji w kierunku dodatnim. Słowa takie jak „bohaterstwo", „cnota" itp. wywołują automatycznie skojarzenia dodatnie. Wiemy też *a priori*, że postępowanie pod epitety te podpadające jest dobre i że tak postępować należy. Nie zachodzi przeto i tu potrzeba nakazów tak umotywowanych.

Istnienie szeregu postulatów etycznych oraz innego rodzaju pojęć posiadających właśnie taką właściwość motywacyjną stanowi wielki kapitał społeczny. Warunkiem istnienia zorganizowanej społeczności jest pewne kwantum automatyzmu w działaniu. I dzięki temu jedynie małe stosunkowo grupki „elitarne" potrafią utrzymywać w karbach wielkie masy społeczne.

Przez ileż wieków nieliczne stosunkowo grupy ludzkie tworzące tak zwane warstwy wyższe utrzymywały w uległości, a nawet eksploatowały masy ludzkie należące do tzw. dołów społecznych. Przecież siła fizyczna była po stronie większości. Dlaczego miliony żołnierzy ginęły w absurdalnych wojnach z woli i na rozkaz nielicznych grupek, przecież byli uzbrojeni i mogli się zbuntować przeciwko swoim nielicznym rozkazodawcom. Tymczasem bunty takie bywały jakże rzadkie. Tłumaczy się to socjologicznym prawem aksjomatyzacji. Miliony żołnierzy działały niemal automatycznie powodowane kunsztowną aparaturą motywacji zasadniczej.

Prawo aksjomatyzacji leży też u podłoża zjawiska takiego jak moda. Nakazy mody są automatyczne, bezwarunkowe.

Do połowy XVIII-go w. ateizm był zjawiskiem zupełnie wyjątkowym. A przecież trudno by było przyjąć, że do tego czasu wszyscy ludzie mieli żywą wiarę w Boga, albo że każdy w sposób intelektualnie dojrzały prawdy religijne miał sobie przyswojone. Po prostu przeświadczenie to było powszechnie przyjmowane jako teza aksjomatyczna ogólnie obowiązująca, jako coś oczywistego i koniecznego. Powszechna więc wiara w Boga nie zawsze więc była indywidualnie w sposób wewnętrzny ugruntowana, ale występowała mniej lub więcej jako przejaw działania opisanych tutaj praw socjologicznych.

Wyjaśnienia powyższe pozwalają zrozumieć ważną społeczną przyczynę ateizmu i laicyzmu społecznego. Sens jej jest taki, że **od pewnego czasu prawo niwelacji i aksjomatyzacji przekonań przestało działać na rzecz religii.** Albo nie obejmuje ono w ogóle działaniem swoim tez religijnych, albo też — jak tego mamy coraz więcej przykładów — zwraca się przeciwko religii. Mniej więcej do końca XVII-go w. prawa te działają na korzyść przekonań religijnych, później albo działanie ich staje się neutralne, albo też coraz częściej zwraca się przeciwko nim. Mamy coraz więcej przykładów społeczeństw, gdzie niwelujące działanie socjologiczne działa na niekorzyść religii. Ten nowy fakt zasadniczo zmienia obraz sytuacji.

To tłumaczy rozpad społeczności statycznie religijnej. Religijność statyczna pozostawiona sama sobie nie wytrzymuje naporu racjonalizmu wulgarnego. Albo ustępując miejsca laicyzmowi, postawa religijna załamuje się, albo też musi nastąpić pogłębienie religijności i przetworzenie jej w dynamiczną. Ale to odrodzenie religijności jest procesem złożonym i elitarnym. Oznacza to przecież wciąganie się ludzi w nurt życia prawdziwie religijnego. Postępuje więc wolniej niż proces negatywny niwelowania społeczności statycznie religijnej. Na skutek tego, przy przekształcaniu się społeczności religijnie sta-

tycznej w religijnie dynamiczną Kościół musi tracić ilościowo. I ten ubytek ilościowy musi być znaczny.

Czy ten przedstawiony tuaj przebieg weryfikuje się w praktyce? Zasadniczo biorąc, tak! Wydaje mi się, że historia katolicyzmu francuskiego w XIX-ym i XX-ym wieku odpowiada w ogólnych zarysach przedstawionemu tutaj rozwojowi wydarzeń. Oczywiście przechodząc od schematu teoretycznego do życia napotykamy na trudności. Schemat nie będzie nigdy dokładnie przylegał. Można mówić tylko o zgodności w sensie ogólnym. Otóż zdaje mi się, że taka ogólna zgodność zachodzi.

Z wielką tylko ostrożnością mówić mogę o stosunkach francuskich. Być może to co powiem wywoła tu kontrowersję. O ile znam historię Kościoła we Francji, wydaje się możliwe ustalenie następującego schematu przybliżonego: 1. Punkt wyjścia: społeczeństwo statycznie katolickie. 2. Rozpad katolicyzmu statycznego. 3. Okres laicyzmu triumfującego. 4. Renesans katolicki tj. uformowanie się ośrodka społecznego dynamizmu katolickiego, ofenzywa tego ośrodka i jego stopniowy rozrost.

Za punkt wyjścia bierzemy tu rok 1789. Można chyba stwierdzić, że społeczeństwo francuskie przed Rewolucją było katolicko-statyczne. Wiek XIX można określić jako okres kryzysu. Odbywała się stopniowo likwidacja katolicyzmu statycznego. Ludzie albo opuszczali Kościół przechodząc w szeregi laickie, albo szukali głębszej więzi z Kościołem, dzięki czemu wytworzyły się ośrodki dynamizmu religijnego. Obecnie mamy we Francji społeczeństwo laickie, bezreligijne oraz silne ośrodki katolicko-dynamiczne. Natomiast katolicyzm statyczny nie gra we Francji większej roli. Tak przedstawia się nam sytuacja we Francji, o ile ją teoretycznie i z daleka jesteśmy w stanie rozpoznać.

Przejdźmy teraz do konkretu polskiego.

Statystyki wyznaniowe nie są u nas teraz prowadzone, więc nie można dokładnie określić liczby katolików w Polsce. Ale wydaje się, że bez popełnienia większej nieścisłości przyjąć można, że formalnie, tj. według metryki urodzenia, mamy w Polsce 97—98% katolików. Ilu z tego jest wierzących i praktykujących to już trudniej jest ustalić. Natomiast można mniej więcej ustalić jaka część tych katolików metrykalnych przyznaje się do Kościoła. Podstawę do tego daje ostatni plebiscyt na temat religii w szkole. Po Październiku władze rządowe wydały zarządzenie, że religia jest w szkole dopuszczona jako nieobowiązkowy przedmiot, poza godzinami szkolnymi. W związ-

tycznej w religijnie dynamiczną Kościół musi tracić ilościowo. I ten ubytek ilościowy musi być znaczny.

Czy ten przedstawiony tuaj przebieg weryfikuje się w praktyce? Zasadniczo biorąc, tak! Wydaje mi się, że historia katolicyzmu francuskiego w XIX-ym i XX-ym wieku odpowiada w ogólnych zarysach przedstawionemu tutaj rozwojowi wydarzeń. Oczywiście przechodząc od schematu teoretycznego do życia napotykamy na trudności. Schemat nie będzie nigdy dokładnie przylegał. Można mówić tylko o zgodności w sensie ogólnym. Otóż zdaje mi się, że taka ogólna zgodność zachodzi.

Z wielką tylko ostrożnością mówić mogę o stosunkach francuskich. Być może to co powiem wywoła tu kontrowersję. O ile znam historię Kościoła we Francji, wydaje się możliwe ustalenie następującego schematu przybliżonego: 1. Punkt wyjścia: społeczeństwo statycznie katolickie. 2. Rozpad katolicyzmu statycznego. 3. Okres laicyzmu triumfującego. 4. Renesans katolicki tj. uformowanie się ośrodka społecznego dynamizmu katolickiego, ofenzywa tego ośrodka i jego stopniowy rozrost.

Za punkt wyjścia bierzemy tu rok 1789. Można chyba stwierdzić, że społeczeństwo francuskie przed Rewolucją było katolicko-statyczne. Wiek XIX można określić jako okres kryzysu. Odbywała się stopniowo likwidacja katolicyzmu statycznego. Ludzie albo opuszczali Kościół przechodząc w szeregi laickie, albo szukali głębszej więzi z Kościołem, dzięki czemu wytworzyły się ośrodki dynamizmu religijnego. Obecnie mamy we Francji społeczeństwo laickie, bezreligijne oraz silne ośrodki katolicko-dynamiczne. Natomiast katolicyzm statyczny nie gra we Francji większej roli. Tak przedstawia się nam sytuacja we Francji, o ile ją teoretycznie i z daleka jesteśmy w stanie rozpoznać.

Przejdźmy teraz do konkretu polskiego.

Statystyki wyznaniowe nie są u nas teraz prowadzone, więc nie można dokładnie określić liczby katolików w Polsce. Ale wydaje się, że bez popełnienia większej nieścisłości przyjąć można, że formalnie, tj. według metryki urodzenia, mamy w Polsce 97—98% katolików. Ilu z tego jest wierzących i praktykujących to już trudniej jest ustalić. Natomiast można mniej więcej ustalić jaka część tych katolików metrykalnych przyznaje się do Kościoła. Podstawę do tego daje ostatni plebiscyt na temat religii w szkole. Po Październiku władze rządowe wydały zarządzenie, że religia jest w szkole dopuszczona jako nieobowiązkowy przedmiot, poza godzinami szkolnymi. W związ-

ku z tym, rodzice każdego dziecka musieli złożyć pisemną deklarację zawierającą oświadczenie, czy chcą nauki religii czy nie. Otóż — jak wiadomo — ponad 90% rodziców zażądało lekcji religii. A zatem można przyjąć, że ponad 90% ludności przyznaje się do katolicyzmu. Mamy więc w Polsce olbrzymią masę katolików. — Jakież są te masy katolickie?

Czy środowisko to podpada pod określenie Bergsona dotyczące religijności statycznej? — W pewnej mierze tak, chociaż z dużymi zastrzeżeniami, które musimy tu wyłowić. Mam przede wszystkim zastrzeżenie odnośnie terminologii.

Słowo „statyczny" oznacza bezruch, w dziedzinie religijnej brak aktywnej postawy moralnej i religijność abstrakcyjną oderwaną od życia, która nie prowadzi do konsekwencji praktycznych, nie urabia życia. Otóż tego rodzaju sugestie są tu najzupełniej fałszywe. Katolicyzm szerokich mas polskich jest powiązany z życiem i ma wyraźne akcenty moralne. Brak mu zrozumienia dla mistyki i brak kultury mistycznej. Natomiast dominuje pierwiastek etyczny i zainteresowania na tym odcinku są bardzo żywe. Toteż ta postawa „statyczna" (w cudzysłowach) prowadzi do perturbacji moralnych, jest źródłem żywych procesów natury moralnej. Dlatego właśnie nie chcę przyjąć terminologii Bergsona, jego określenia „statyczne". Statyczne sugeruje martwe. Tymczasem katolicyzm szerokich mas polskich, przy swoich wszystkich wadach i brakach, jest żywy. Jest żywy w tym sensie, że ludzi nurtuje i staje się motywem decyzji życiowych natury etycznej.

Dam taki przykład: Wieś X w powiecie Grajewo, przy dawnej granicy z Prusami Wschodnimi. Ludność wsi moralnie dość zdeprawowana. Ludzie chodzą co niedzielę do kościoła, ale żyją źle. Szerzy się pijaństwo, bójki i bardzo rozpowszechnione są kradzieże. Do wsi przybywa misjonarz na rekolekcje. W czasie nauki kościół napchany ludem. Wynik nauk jest taki, że po nocy na progach poszczególnych domostw znajdują ludzie swoje dawno ukradzione rzeczy. Nie wiadomo kto je ukradł i nie wiadomo kto je nocą podrzucił, ale winowajca rzecz zwrócił. Pewien gospodarz znalazł rano konia przywiązanego u płota. Przed rokiem ukradziono mu konia z pastwiska. Teraz u progu chaty stał inny koń. Po zakończeniu rekolekcji tłumy odprowadzały misjonarza na stację idąc całą pielgrzymką z krzyżami i obrazami. — Misjonarz odjechał i powoli znów zaczęło wracać dawne życie, zaczęły się znów krzewić dawne występki. — Przykład bardzo dla stosunków polskich charakterystyczny.

Właśnie dlatego termin „statyczny" uważam za niewłaściwy. Religijność szerokich mas polskich stanowi kompleks bardzo swoisty.

Jest przeważająco infra-intelektualna, uczuciowa, utrzymująca się siłą tradycji, jest uwikłana w ideologię narodową. Motywy przynależenia do Kościoła są albo zupełnie aksjomatyczno-tradycyjne, albo natury emocjonalno-narodowej. Ale razem wplatają się w to — i jakiś żywy nurt moralny, i jakieś mało wykrystalizowane głębsze tęsknoty religijne. Toteż tradycyjna religijność szerokich mas polskich stanowi bardzo swoistą ideologię narodowo-religijną.

Skoro tak rzecz oceniamy, skoro, w zasadniczych zarysach rzecz biorąc, religijność szerokich mas polskich ma charakter tradycyjny i odpowiada w przybliżeniu temu typowi, który Bergson nazywa „statycznym", to w takim razie powinno tu mieć zastosowanie powyżej przez nas ustalone prawo rozwojowe, a mianowicie prawo powodujące rozpad tradycyjnej społeczności religijnej. Sytuacja powinnaby się rozwijać tak jak we Francji. A zatem należałoby oczekiwać powolnego (i raczej o charakterze elitarnym) rozwoju środowisk religijnie dynamicznych oraz masowego rozrostu laicyzacji. Rozwój taki wydawałby się konieczny i nieunikniony. — I przyznać muszę: my w Polsce byliśmy na to przygotowani i uważaliśmy, że sprawy tak a nie inaczej muszą się ułożyć. Spodziewaliśmy się masowej laicyzacji. Tymczasem życie przewidywań tych nie potwierdziło. I oto okazało się jak niebezpieczne i jak zwodne są wszelkie dedukcyjnie tworzone schematy praw rozwojowych. Życie ma niewyczerpane bogactwo kombinacji i w sytuacjach na pozór bardzo podobnych mamy w rezultacie wyniki bardzo różne.

Laicyzm, zawsze w Polsce słaby, w latach ostatnich jeszcze osłabł. Katolicyzm, pomimo bardzo silnej afenzywy ateistycznej i pomimo dużych ograniczeń administracyjnych, w ostatnich latach wzrósł w siłę. Przewidywany rozwój miał być następujący: 1. Katolicyzm dawnego formatu, tj. według Bergsona, statyczny. 2. Masowa laicyzacja. 3. Stopniowy renesans katolicyzmu w postaci tworzenia się ośrodków dynamicznych. — Otóż nie widać tego stadium pośredniego, tj. etapu drugiego. Nie ma w Polsce masowego odpływu od Kościoła. Natomiast widać przejawy dynamizacji środowisk „statycznych". Czyli wygląda to tak, jakbyśmy przeskakiwali stadium pośrednie, jak gdyby katolicyzm statyczny bez strat masowych przeradzał się w katolicyzm dynamiczny. Znaczyłoby to, że Polska mając bezcenne złoża jakże bogatego i żywego katolicyzmu ludowego, przechodzić zaczyna bez strat ilościowych, do katolicyzmu oświeconego i religijnie pogłębionego. Teza bardzo optymistyczna, ale boję się dąć w optymistyczne fanfary — gdyż po pierwsze: nie ma odpływu masowego, ale straty były i są duże; co prawda nie są to straty ideowe na rzecz innej ideologii, ale straty wywołane nihilizacją:

duże ośrodki są znihilizowane. Po wtóre: bądźmy ostrożni w ocenie, bo nie wiemy jak się przyszłość ułoży. Wypływają wciąż nowe elementy i mogą być różne niespodzianki. Więc temperujemy optymizm. Jednak przy całej ostrożności stwierdzić można fakt, że katolicyzm w Polsce ilościowo traci niedużo, a jakościowo zyskuje.

Dlaczego nastąpiło to odchylenie od przewidywanej prawidłowości? Dlaczego rozwój poszedł tak inną drogą? — Jest to mimowolny rezultat uprzedniej epoki, epoki stalinowskiej. Jest to reakcja narodu na próbę jego nihilizacji.

„Ein Teil von jener Kraft,
*die stets das Böse will und stets das Gute schaft“ *).*

Tak Mefistofeles charakteryzował swoją rolę. I to się w Polsce sprawdziło. Stalinizm spowodował wzrost sił i pogłębienie katolicyzmu.

— Jak do tego doszło? — Totalizm nihilizował życie. Sparaliżowane zostało wszelkie autentyczne życie ideowe. Obowiązywał monopol na wychowanie i monopol na wszelkie publikacje, na naukę i sztukę. Ten monopol oddany został faktycznie biurokacji. Ale czyż trzeba o tym mówić? Smutne strony dawnego systemu politycznego są dostatecznie znane.

Do Października 1956 roku panowała w Polsce nuda martwego totalizmu. Martwota ideowa, bo przymus administracyjny eliminował wolną dyskusję, ale razem z tym trwał aktywizm (często zewnętrzny) aparatu administracyjnego skierowany przeciwko Kościołowi. Powstała sytuacja bardzo szczególna. Ideowe ośrodki marksistowskie popadły w apatię, bo nie było z kim się ścierać. Wyręczał je aparat administracyjny kneblując usta katolikom. Ale tenże aparat przez swoją politykę, którą trudno by nazwać polityką eksterminacyjną, ale na pewno można nazwać polityką knebla i polityką szykan, budził opór w narodzie i mobilizował go aktywnie w obronie religii.

Można powiedzieć, że w okresie stalinizmu katolicyzm polski żył w sprężonej atmosferze, pod sztucznym ciśnieniem kilku atmosfer. I ten stan przyspieszał procesy rozwojowe. Ale jakie procesy? Przewidywany przez nas proces selekcji w sensie laicyzacji i dynamizacji równocześnie występował w pierwszych latach laicyzacji, ale później został silnie zahamowany. Zahamowanie było sztuczne. Opozycyjność społeczeństwa w sensie społeczno-politycznym wywoływała i przeradzała się w kompletną wrogość na odcinku religijnym. I walka z presją antyreligijną utrwalała i wzmacniała katolicyzm tradycyjny.

---

*) „Ja jestem częścią owej siły, której władza pragnie zło zawsze czynić, a dobro sprowadza“. „Faust“ — tłum. E. Zegadłowicz.

Nie następował więc dedukcyjnie przepowiadany proces rozpadu tego środowiska tradycyjnie wyznaniowego. Natomiast biegł proces dynamizacji. To jest stan, z jakim weszliśmy w Październik. Był to stan petryfikacji religijności statycznej przy równoczesnym powolnym i elitarnym procesie tworzenia się ośrodków dynamicznych. Chociaż, raz jeszcze podkreślam, nie uniknęło się strat przez nihilizowanie dużego odsetka młodzieży.

Spotykamy się często z poglądem, że ludzie w Polsce chodzą do kościoła na złość rządowi. Dotyczy to zasadniczo okresu sprzed Października. Znaczyło by to, że petryfikacja religijności tradycyjnej nastąpiła wyłącznie z powodów społeczno-politycznych. Miałaby się tu sprawdzać teza marksistowska, że byt określa świadomość. Pogląd ten jest bardzo uproszczony. Sądzę, że sam fakt opozycyjności w dziedzinie ekonomicznej czy politycznej nie powodowałby ucieczki do religii, bo to są różne płaszczyzny i różne rodzaje przeżyć ludzkich. Ucieczka do religii była reakcją na beznadziejną nudę i ubóstwo schematu w totalistycznej polityce kulturalnej poprzedniego okresu. Była to ucieczka przed morderczą nudą sloganów, którymi zamęczano ludzi od rana do nocy. Dręcząca presja sloganu oraz jego pustka kazały szukać azylu w kościele, bo tylko tam — wbrew intencjom „Paxu" i księży patriotów — można było uwolnić się od sloganu. Tam się słyszało inny język i samo to już było ważne. To był ratunek.

Jak wyglądały polskie miasta i wsie w latach 1950—1955? Mury były pokryte napisami sloganowymi, na ulicach wisiały transparenty ze sloganami, w parkach publicznych stały specjalne urządzenia do wywieszek propagandowych, tramwaje były osmarowane hasłami, na stacjach głośniki bębniły podróżnym podniosłe hasła polityczne. Było to istne piekło bezmyślnej, tępej propagandy. To samo w szkole, to samo w biurach, na bezustannych masówkach i w bezustannych pochodach. I to się nazywało wychowaniem politycznym. Przed tą duszącą parodią ludzie chronili się do kościoła. Ale chroniąc się w nim, odkrywać zaczynali jego głębsze wartości i tak dla wielu nawiązywał się żywszy kontakt z religią. Stąd przynależność wyznaniowa do katolicyzmu, często zupełnie powierzchowna i tradycyjnie statyczna zaczynała nabierać cech życia. I oto punkt wyjścia owych procesów dynamizujących.

Taki obrazek z życia polskiego: — Noc wigilijna roku 1953 w Krakowie. Koło północy na mieście ruch tak wielki jak w dni najbardziej ożywionych zakupów przedświątecznych. Te tłumy ludzi, które się widzi na ulicach, spieszą do kościołów. Wszystkie kościoły wypełnione ludem, rozśpiewane kolędami. I właśnie na pasterce 1953 roku powiedziałem do mojej żony: — W tych kolędach jest większa

moc i siła niż siła czołgów i armat. Dowód, że w okresie największego nasilenia stalinizmu w Polsce nikomu nawet do głowy nie przyszło, aby próbować uznać dni świąt Bożego Narodzenia za dni pracy.

Oczywiście, śpiewanie kolęd na pasterce to okazja wyżycia się czysto uczuciowego dla mas polskich. Ale w atmosferze nihilistycznej presji duszącej człowieka ten uczuciowy kontakt z Kościołem miał swoje dalsze konsekwencje. Znajdując ratunek w śpiewaniu kolęd, ludzie zaczynali odkrywać głębsze wartości zawarte w skarbnicy kościoła. Śpiewanie kolęd wnosiło w życie jakiś ciepły, subtelny akcent, jakiś ton głęboko ludzki. I oto wychodziło na jaw, że aby ratować w sobie najdelikatniejsze ludzkie akordy, trzeba się schronić do kościoła. To miało swoje następstwa. Umacniała się więź z Kościołem i dojrzewało zrozumienie, że Kościół broni w świecie czegoś bardzo istotnego, bez czego żyć nie podobna.

Kontakty te pogłębiały się przy wielu rozmaitych okazjach. Chcę przytoczyć przykład, który we Francji będzie brzmiał dziwnie. Oto do zacieśnienia więzi tradycyjnej z Kościołem, do pogłębienia tego kontaktu przyczyniły się takie nawet na pozór błahe elementy jak np. brzydota świeckiego ślubu czy świeckiego pogrzebu. We Francji jest to przyjęte i nikogo nie razi. U nas ta „nowinka" spotyka się z repulsją. Na tym tle uwydatnia się piękno i majestat obrzędów religijnych. I tu znów rodzą się refleksje. Znów wychodzi na jaw, że Kościół pielęgnuje nie tylko jakieś piękno, ale umie ważnym chwilom życia nadać sens głębszy, który czyni życie humanistycznie wartościowszym.

Powiedziałem, że niemała część młodzieży uległa nihilizacji, tzn. przyjęła postawę brutalnie cyniczną i nieraz spadała do poziomu chuligaństwa. Odporne okazały się środowiska bliżej skontaktowane z Kościołem. — To znów ujawniło wartości Kościoła. Rodzice przekonali się, że Kościół ma coś istotnego do dania ich dzieciom, coś co ratuje przed nihilizmem. — I oto jest powód masowego zapisywania dzieci na religię. Na pewno po Październiku nie czyni się tego na złość rządowi, a po prostu dlatego, że walory wychowawcze religii zostały w praktyce udowodnione.

Ta sama weryfikacja zaznaczyła się też i w środowisku starszego pokolenia. Niestety, są u nas dość liczne przejawy upadku moralności społecznej, np. przywłaszczanie mienia publicznego. I tu znów środowiska aktywnie katolickie wykazują wyższy poziom etyczny. Stwierdzają to też marksiści. To buduje autorytet Kościoła i każe z nim szukać głębszego kontaktu.

Dlatego następuje umacnianie religijności tradycyjnej, a zarazem jej pogłębianie.

II

Przechodzę teraz do drugiej części referatu, do omówienia sytuacji katolików w Polsce po Październiku 1956 roku oraz do zarysowania ich postawy i dążeń.

Jak wiadomo, jestem przewodniczącym Koła Posłów Katolickich w parlamencie polskim. Jest to Koło nieliczne, liczące w tej chwili 8 członków. Na ogólną liczbę 459 członków parlamentu jest to bardzo niewiele. Liczba ta nie stoi w żadnej proporcji do liczby katolików w Polsce i dlatego często podkreślamy, że nasz udział w Sejmie polskim jest raczej symboliczny. Niemniej mamy swoje przedstawicielstwo w Sejmie polskim. Jak więc należy to rozumieć? Czy jest to może zalążek partii katolickiej? Czy katolicy polscy stawiają sobie zadania polityczne? — Na pytania te odpowiadam negatywnie. Nie, katolicy polscy celów politycznych sobie nie stawiają i partii katolickiej tworzyć nie zamierzają.

Chcę sprawę postawić jasno i prosto. Polska jest krajem socjalistycznym. Obowiązuje u nas zasada dyktatury proletariatu. Na mocy tej zasady władzę sprawuje partia komunistyczna. To są fakty tworzące u nas ramy życia państwowego. My się w tych ramach mieścimy.

Powiedziałem, że działalności politycznej nie prowadzimy. Otóż powiedzenie to wymaga wyjaśnień. Bo czyż istnienie Koła Posłów nie stoi z tym w sprzeczności? Celem działalności jest na ogół dążenie do osiągnięcia władzy w państwie. Otóż nasza pozycja w tym względzie jest jasno określona. My w rządzeniu państwem nie uczestniczymy i do władzy nie dążymy. Toteż nie mamy zamiaru tworzyć żadnej siły konkurencyjnej w stosunku do Partii. I w tym sensie nie mamy celów politycznych.

Nasuwa się więc pytanie — po cóż w takim razie ta reprezentacja w Sejmie.

Odpowiedź:

1. Jest ważne, aby na terenie Sejmu istniała choćby mała grupka posłów, która by czuwała nad sprawami Kościoła i upominała się o słuszne prawa wierzących. — Jesteśmy więc niejako delegacją wierzących w Sejmie. Jest nas mało i nie możemy mieć wpływu na decyzje. Ale możemy wypowiadać swoje opinie.

2. Stawiamy sobie ważne zadania kulturalne. Chcemy być też wolną trybuną w sprawach kultury.

3. Nie dążąc do władzy i nie tworząc żadnego ugrupowania konkurencyjnego z Partią, nie ogłaszamy swojego *désintéressement* w sprawach narodu. Jesteśmy Polakami i los Polski jest naszym

losem. Chcemy w miarę możności i w tych ramach, jakie stwarza państwo socjalistyczne wpływać na rozstrzyganie tych lub innych spraw publicznych. Partia uznała, że do Sejmu może być dopuszczona pewna liczba posłów niezależnych i że mogą oni radzić nad sprawami państwa. Skoro margines taki został stworzony, to ludzie dobrej woli nie powinni tej możliwości bojkotować. *Nihil humani a me alienum puto* — musi być naszą zasadą. Nie lekceważymy więc żadnej trybuny i żadnego sposobu oddziaływania.

4. Trzeba pamiętać i o szczególnej sytuacji jaka w Polsce panuje. W październiku 1956 roku nastąpiła zasadnicza zmiana. Nastąpiło przezwyciężenie stalinowskich zasad i form rządzenia i proklamowano demokrację socjalistyczną. Nastąpiło to w wyniku zmagań między siłami demokratycznymi i totalistyczną biurokracją, której ideałem są rządy oparte na przemocy. Zmagania te trwały po Październiku i trwają dalej. Wynik ich nie jest sprawą obojętną dla ludzi miłujących wolność i demokrację. Otóż bierzemy na siebie odpowiedzialność polityczną, aby poprzeć siły demokracji i postępu. Było to dla nas nakazem sumienia. Umycie rąk byłoby wygodnictwem i faryzeuszostwem.

Oto zasadniczy sens naszej reprezentacji parlamentarnej. Ma ona swoje specjalne funkcje, ale te same zadania, jakie ma w ogóle całe dynamiczne społeczeństwo katolickie. Klub nasz w Parlamencie ma być pomocą i osłoną dla ogólnej działalności ideowej katolików.

Chcę sprawę stawiać jasno i bez niedomówień. Dlatego w tym miejscu wydaje mi się słuszne wyjaśnienie stosunku naszego do socjalizmu i komunizmu. Mówię tu w imieniu grupy katolików skupionej wokół „Tygodnika Powszechnego" i mających swoją reprezentację w Sejmie. Jesteśmy jednak przekonani, że podobnie myśli całe niemal społeczeństwo katolickie.

„Pax" słusznie rozróżniał filozofię oraz program społeczno-gospodarczy komunizmu. Gdy chodzi o ideologię, zagadnienie rysuje się dość prosto. Na tle zasadniczych różnic filozoficznych sprzeczności doktrynalne są oczywiste. Byłoby zbędne rozwodzenie się na ten temat. Natomiast bardziej złożone jest zagadnienie, gdy chodzi o program ekonomiczny i społeczny. Wiadomo, że encykliki papieskie precyzują także i na ten temat pewne zastrzeżenia ogólne. Zagadnienie to jest przez katolicką literaturę społeczną szeroko rozpracowane. Oczywiście, że wszelkie wskazania doktrynalne Stolicy Apostolskiej obowiązują katolików i obowiązują także nas, gdy chodzi o naszą postawę ideową. Ale bierzmy to w kategoriach praktycznych.

Tak się stało, że od czasów średniowiecza katolicy często żyją i działają w obcym środowisku ideowym i w ramach obcych sobie koncepcji społeczno-ustrojowych. To są fakty nader częste. A od XVIII-go wieku jest to prawie regułą. Przecież Urząd nauczycielski Kościoła piętnował wiele elementów kapitalizmu, ale kapitalizm był faktem i Kościół żył i rozwijał się w ramach kapitalizmu. Encyklika *Quanta Cura* oraz *Syllabus* zawierają listę błędów demoliberalizmu. Ale demoliberalizm panował w Europie od połowy XIX-go wieku co najmniej do lat dwudziestych naszego wieku i Kościół żył w tym ustroju, a w praktyce stosunki nie zawsze były anatagonistyczne. Podobnie rzecz się ma, gdy chodzi o socjalizm względnie komunizm. Mamy swoje zastrzeżenia doktrynalne, ale gdy socjalizm jest faktem, mieścimy się w jego ramach, tak jak Kościół mieścił się w ramach klasycznego kapitalizmu pomimo wypowiadanej oceny krytycznej. Fakt, że mamy doktrynalne zastrzeżenia ustrojowe nie uzasadnia sam przez się antagonistycznego stosunku do władz państwa socjalistycznego. Zależy jaka ta władza jest, jak rządzi, jakie są jej metody, jak wygląda moralna strona rządów i jaki jest stosunek do ludzi innych przekonań. W zależności od tego stosunek nasz musi być różny. Natomiast twierdzę, że sam fakt, iż jest to ustrój socjalistyczny, nie może uzasadniać negatywnego stosunku do rządów, jeśli poza tym są one demokratyczne i uczciwe.

My katolicy polscy żyjemy w ramach państwa socjalistycznego. Nasze zastrzeżenia są oczywiste. Ale obok tego istnieje szeroki kompleks zagadnień praktycznych. Mogę wymienić dwie tezy, które wyznaczają nasz praktyczny stosunek do socjalizmu:

A. Zgodnie z tym, cośmy mówili, zwracamy uwagę na różne odmiany socjalizmu. Pytamy jak ten socjalizm przedstawia się w praktyce. Są różne czynniki w Polsce, które ogłaszają walkę do upadłego. One mówią: „wszystko jedno jaka odmiana socjalizmu; w gruncie rzeczy — im gorzej tym lepiej, bo tym większy opór budzi się w społeczeństwie". — Stanowisko takie odrzucamy. Mówimy: „im lepiej, tym lepiej". Wolimy, aby socjalizm był lepszy, a nie gorszy. Wolimy, by był demokratyczny, a nie totalistyczny. I — jak mówiłem — gotowi jesteśmy sami czynnie pomagać, aby było lepiej, a nie gorzej.

B. W sprawach gospodarczych mamy podejście czysto empiryczne. Pytamy, czy dane środki ekonomiczne przynoszą korzyść gospodarczą, czy odwrotnie szkodzą ekonomice kraju. — Partia rządząca ocenia środki ekonomiczne także pod kątem widzenia doktrynalnym: czy służą one socjalizmowi czy nie. Nas ten punkt widzenia nie obowiązuje. Uwzględniamy — rzecz prosta — element etyki

społecznej, ale poza tym obowiązuje tylko czysta empiria. Nie mamy dogmatów gospodarczych. I tylko tak podchodzimy do problemów gospodarki socjalistycznej.

Przejdźmy teraz do spraw zasadniczych, do omówienia celów i zadań katolicyzmu polskiego. Problem główny wynika z tego, co poprzednio były mówione. Cel zasadniczy to przetworzenie katolicyzmu tradycyjnego i ludowego w katolicyzm rzeczywiście dynamiczny. Nie trzeba tłumaczyć, że jest to po prostu sprawa kultury katolickiej. Katolicyzm tradycyjny nie tworzy własnego typu kulturowego. I można powiedzieć, że żyjemy w stanie permanentnego kryzysu kulturalnego. Zresztą kultura jest zasadniczo czymś dynamicznym i zmiennym. W Polsce konflikt ideowy marksizmu z katolicyzmem stworzył stan szczególnej płynności. Katolicyzm tradycyjny w masach trwa i doznał umocnienia, ale brak mu podbudowy i nadbudowy intelektualnej. Dlatego nie odpowiada mu żaden typ kulturowy. Ośrodki dynamiczne tworzą już pierwsze zarysy nowego ideału kulturowego, ale wciąż brak nowej wielkiej syntezy i w konkrecie brak przemyśleń. Przeżycie się zaś dawnych konwencji i schematów burżuazyjnych i ziemiańskich stwarza stan kryzysu.

Dlatego zadaniem jest wielka praca umysłowa oraz wielki *élan culturel* tworzący nowy styl życia. Przez *élan culturel* rozumiem wielki wysiłek zbiorowy przetwarzający formy życia i naginający je do wymogów przyjętego ideału. A więc zadanie natury intelektualnej oraz zadania wychowawczo-moralne. W społeczeństwie jest głód kultury. Jest oczekiwanie nowych rozwiązań odpowiadających nowym warunkom i potrzebom. Katolicyzm musi dać nową kulturę, albo — szansa jego teraz wspaniale się rysująca zostanie zmarnowana.

Trzeba na nowo przemyśleć wszystkie problemy życia i znaleźć wobec nich nową postawę wynikającą z katolicyzmu dynamicznego. I trzeba społeczeństwu pokazać piękno tych nowych rozwiązań. Musi ono ludzi pociągnąć i uwieść, musi dać zaspokojenie ich aspiracji i wypełnić pustkę ideową. W tendencyjnej i demagogicznej książce H. S. Chamberlaina „*Die Grundlagen des XIX Jahrhunderts*" znalazłem jedną głęboko słuszną myśl, którą tu powtarzam: zblazowana inteligencja naszej epoki czeka na ideę, która ją owładnie i posiędzie „*restlos, grenzlos und begeistert*". To znaczy bez reszty, bez granic i z entuzjazmem. Czy ideą tą będzie chrześcijaństwo? — Oczywiście, trzebaby pochopnie dać odpowiedź twierdzącą. Ale wiemy jak uproszczony byłby taki łatwy optymizm. Wiemy jak trudne to są sprawy. Wy Francuzi wiecie o tym najlepiej. Wiecie, ile wysiłku kosztuje,

aby w kraju o starej kulturze chrześcijańskiej odzyskiwać dla chrześcijaństwa drobne choćby enklawy narodu. Więc nie popadajmy w optymizm naiwny.

Lecz w Polsce mamy sytuację szczególną ze względu na katolicyzm tradycyjny, który jest masowy i żywy. Ludzie się tego katolicyzmu trzymają i są mu wierni, pomimo że często brak mu wszelkiej podbudowy intelektualnej. A razem z tym ludzie szukają nowego stylu życia. Otóż to daje realną szansę kulturową. Ale trzeba dać chrześcijaństwo przetłumaczone na język życia. Dawać w formie rozwiązywania żywych spraw.

Powiedziałem, że brzydota pogrzebu laickiego popycha wielu ku Kościołowi. Trzeba umieć ludziom ukazać głębszą prawdę tego piękna. W katolickiej liturgii żałobnej mamy słowa niemal triumfalne: „*Vita mutatur non tollitur*" — mówi prefacja, a w lekcji św. Pawła czytamy: „Pożarta jest śmierć w zwycięstwie. Gdzież jest, śmierci, zwycięstwo twoje? Gdzie jest, śmierci, oścień twój?" — A więc akordy triumfalne. Ale pieśń „Dies irae" jest pełna grozy — i jednak, pomimo optymizmu zwycięstwa nad śmiercią, Kościół przywdziewa kolor czarny, kolor żałobny. Bo Kościół nie gwałci natury ludzkiej i szanuje zwykłość ludzkich przywiązań. I ze względu na te przywiązania ziemskie, śmierć jest źródłem smutku, i smutek zostaje uszanowany, pomimo że prefacja śpiewa „*vita mutatur non tollitur*". Tak więc smutek, triumf, radość i groza zostają ze sobą subtelnie powiązane. W tym powiązaniu jest głębia prawdy, i przez prawdę autentycznej harmonii i piękna. Piękno to ludzie — nie rozumiejąc — odnajdują. Otóż trzeba, aby nie tylko odczuwali, ale też rozumieli sens filozoficzny.

Przytoczyłem jeden przykład.

A oto drugi z innej dziedziny:

Sądzę, że niepowodzenia na terenie wychowawczej pracy katolickiej w dziedzinie seksualnej płyną z nieprzemyślenia problemu i z tego, że rozpatruje się sprawę w oderwaniu od całokształtu etyki katolickiej. Nie trzeba tworzyć fetysza antyseksualizmu. Po prostu trzeba rozbudować kulturę miłości bliźniego. Jeśli problem miłości bliźniego zostanie rozumnie rozpatrzony i znajdzie żywy odpowiednik w kulturze, problem seksualny zostanie siłą rzeczy rozwiązany w sposób harmonijny i wolny od obsesji. Sam czysty zakaz nie ma mocy przekonywającej i przy silnym naporze namiętności okazuje się przeważnie bezskuteczny. Jakże inaczej będzie wyglądać sytuacja, gdy ten zakaz zastąpimy nakazem pozytywnym: uczcij zawsze godność człowieka, z którym się stykasz i postępuj z nim tak, abyś postępowaniem swoim dopomógł mu do rozwoju w dobrym.

Oto próby szczegółowych zagadnień do przemyślenia. One stworzą obraz kultury.

Gdy mówimy o kulturze chrześcijańskiej, spotyka nas zarzut partykularyzmu. Mówią nam: „Myślicie tylko o swoich sprawach wewnętrznych, stawiacie sobie za cel pogłębienie ideowe waszych szeregów. A przecież katolicyzm to w najlepszym razie, licząc wszystkie martwe dusze, 400 milionów ludzi na przeszło dwa i pół miliarda mieszkańców tej ziemi. To nie jest więc myślenie uniwersalne. Komuniści rzucają hasła, które objąć mogą całą ludzkość, wy natomiast zamykacie się w swoich wprawdzie szerokich, ale pomimo wszystko ograniczonych ramach". — Zarzut ten ma pozory słuszności, ale w istocie rzeczy słuszny nie jest.

Hasła zbyt ogólne, nie bazowane na żadnym żywym konkrecie stają się łatwo abstrakcjami bez treści. Taki był los wielu podniosłych idei ogólnych, które nie były zakotwiczone o jakieś środowisko silne i ideowo dynamiczne. Katolicyzm jest realną siłą społeczną i idee, które z ośrodka tego emanują mają dostatecznie mocną podbudowę, aby nie musiały się okazać efemerydami. Błędny jest zarzut partykularyzmu. Odwołam się tu do trafnej analizy Bergsona, który słusznie zauważył, że idee z religii dynamicznej wynikające mają zawsze sens uniwersalny. Mają one siłę potężną, przekraczającą wszelkie ramy i wszelkie podziały i w swej ekspansji ideowej obejmują całą ludzkość. Katolicyzm jeśli rzeczywiście staje się dynamiczny, przekracza ramy każdej *société close*. Przekracza ramy narodowe, państwowe, a także, co jest paradoksalne, ramy podziałów wyznaniowych. Siłą żywą religii dynamicznej jest miłość. Miłość zaś nie zna żadnych podziałów, adresatem jest tu każdy człowiek i cała ludzkość. Gdy miłość jest autentyczna tworzy się naturalne braterstwo ludzi jej poddanych. I mogą to być ludzie różnych ras, narodów, a nawet religii. Katolicyzm, jeśli jest autentyczny, musi w konsekwencji prowadzić do tworzenia swoistej międzynarodówki ludzi, dla których miłość bliźniego jest żywą treścią.

W książce Maritain'a *„Les degrés du savoir"* mowa jest o klasztorach buddyjskich. I Maritain mówi mniej więcej w ten sposób (cytuję z pamięci): Gdyby nasi święci z klasztorów europejskich mogli się bliżej zetknąć z klasztorami azjatyckimi, odkryliby tam z pewnością wiele rutyny i szalbierstwa, ale odnaleźliby także i swoich braci świętych zamkniętych w klasztorach buddyjskich. „Bracia święci w klasztorach buddyjskich..." — powiedzenie to dla katolicyzmu dynamicznego jest chyba czymś zupełnie naturalnym. I stanowisko takie nie musi wiązać się z jakimś indyferentyzmem ani

zamazywać precyzyjnie określonych prawd doktrynalnych Kościoła. Różnice doktrynalne nie powinny przekreślać braterstwa ludzi uznających nakaz miłości.

Dla katolicyzmu dynamicznego charakter programowy musi mieć ewangeliczna przypowieść o Samarytaninie. Jeden był swoim, rodakiem — i okazał się niemiłosierny. Drugi był obcym, z narodowości traktowanej wrogo i pogardliwie, i okazał się miłosierny. I Chrystus zapytuje : „Który z nich był prawdziwym bliźnim?" — „Ten, który miłosierdzie okazał" — odpowiada ewangeliczny rozmówca. — W Ewangelii mamy najwymowniejsze potwierdzenie tezy Bergsona. Bratem jest ten, kto jest miłosierny i solidarność to ważniejsza niż jakakolwiek solidarność grup zamkniętych. — W jakim sensie jest to solidarność ważniejsza? Bo jest solidarnością wyższego rzędu, w porządku, który w hierarchii moralnej ma wyższą rangę. Solidarność społeczeństw zamkniętych oparta jest na wspólnym interesie lub ma podłoże irracjonalno-tradycyjne. Tu natomiast ma miejsce braterstwo duchowe wynikające ze zrozumienia nakazów miłości.

Tak więc katolicyzm dynamiczny musi się stawać źródłem fermentu ideowego w świecie, tworząc nowe więzi solidarności ponadgrupowej. Dotyczy to nie tylko ludzi różnych narodowości, ale także ludzi różnych religii, a także wierzących i bezwyznaniowych. Także ateusze, którzy pragną sprawiedliwości i działają zgodnie z nakazem miłości człowieka, ale nie człowieka jako abstrakcji, tylko rzeczywistego człowieka, takiego jaki jest — i którzy w metodach działania nie dopuszczają krzywdy ludzkiej, także ci materialiści i ateiści stają się nam bliscy i mają z nami wspólne zadania do spełnienia. Stwierdzenie ważne dla urobienia właściwej postawy w każdej walce ideowej. Trzeba dokładnie rozróżniać i tworzyć właściwy ład moralny swoich przeżyć i zadań. Trzeba widzieć dokładnie w jakiej płaszczyźnie występuje antagonizm, a w jakiej rysuje się możliwość solidarności. Tam, gdzie występuje czynna miłość bliźniego — nie abstrakcyjno-doktrynerska fikcja, ale realna miłość konkretna, tam solidarność jest najwyższej rangi i to musi mieć swoje konsekwencje.

Poglądy, które formułujemy nie są już tylko teorią. Gdy chodzi o dynamiczne środowisko katolickie, można się powołać na fakty, które idee te potwierdzają. Gdy chodzi o Polskę mamy do zanotowania pomyślne fakty na odcinku stosunków polsko-żydowskich. Wiem, że na Zachodzie słyszy się alarmy na temat antysemityzmu w Polsce. Alarmy te są ogromnie przesadne. Sprawa nie wygląda ani w dziesiątej części tak tragicznie jak się głosi na Zachodzie. Nie mniej były pewne przykre incydenty i lansowane były hasła

antysemickie, znajdujące posłuch także wśród komunistów. Otóż Kościół zajął od razu bardzo zdecydowane stanowisko i na pierwszej linii walki z antysemityzmem znaleźli się katolicy. Mogę przytoczyć takie fakty, jak akcja arcybiskupa Kominka na Śląsku czy też sławny już w Polsce artykuł Jerzego Turowicza w „Tygodniku Powszechnym". Toteż między przodującymi środowiskami katolickimi i ludnością żydowską panują dziś stosunki pełne zaufania.

Starałem się tu w możliwie zwięzły sposób przedstawić sytuację oraz scharakteryzować postawę katolików polskich. Oczywiście daleko nam do wyczerpania tematu. Mówiłem tu tylko o niektórych sprawach, które wydają mi się mieć szczególne znaczenie.

Jest dla mnie wielkim przeżyciem, że oto jestem w Paryżu i że przemawiam do katolików francuskich. Przez tyle lat nawiązanie kontaktu z Francją było dla nas rzeczą wykluczoną. Stalinizm nie pozwalał na kontakty katolików z katolikami. Czuję się jak człowiek, który wyszedł z arki Noego i z ciekawością ogląda świat.

Bardzo mocno odczuwamy naszą solidarność z katolikami francuskimi i z całym łacińskim zachodem. Ludność katolicka w Polsce, nawet najszersze jej masy, wcale nie pretendujące do miana intelektualistów, bardzo wysoko ceni swoją więź kulturalną z Zachodem. W okresie kultu jednostki ludność ta toczyła ciężką walkę o utrzymanie swojej łączności kulturalnej z Zachodem. Walkę tę ludność Polski wygrała i z pewnością tej naszej więzi kulturalnej żadna siła zerwać nie potrafi.

Ale należąc kulturalnie do Zachodu, politycznie należymy do Wschodu, do związku państw socjalistycznych tworzących ugrupowanie tzw. paktu warszawskiego. I pozostanie w tym politycznym układzie jest dla nas nakazem racji stanu, jest po prostu kwestią życia. Żyjemy więc w ramach państwa socjalistycznego i w ramach świata socjalistycznego i nie stawiamy sobie takich celów politycznych, któreby zmierzały do wyłamania się z tych kadr. Ale jako katolicy nie rezygnujemy z ekspansji ideowej. Chcemy w ramach świata socjalistycznego ocalić żywy ośrodek katolicyzmu, a nawet podjąć twórczą walkę duchową o kulturę i odrodzenie moralne.

Stanisław Stomma

Ks. JÓZEF MAJKA

GRANICE WŁASNOŚCI

Katolicka nauka społeczna, a zwłaszcza katolicka koncepcja własności jest zwalczana z dwóch stron. Socjaliści różnych odcieni oskarżają katolików o kapitalizm, a przynajmniej o sprzyjanie tendencjom kapitalistycznym i hamowanie rewolucji, liberałowie natomiast identyfikują tendencje reformistyczne katolików z socjalizmem, owszem oskarżają katolików o sprzyjanie dążeniom rewolucyjnym.

Sprawa wymaga gruntownego wyjaśnienia. Katoliccy myśliciele bronią prawa własności, jako źródła niezależności osobistej, ale równocześnie zakreślają wyraźnie jego granice, ażeby własność nie stała się narzędziem władzy nad ludźmi, środkiem zniewolenia człowieka. Dlatego też głosząc, podobnie jak socjaliści, konieczność rewolucji permanentnej, choć nie nagłej i gwałtownej, wyrażają konieczność ciągłego zapobiegania wypaczeniom ustrojowym, w szczególności wypaczeniom ustroju własności. Kiedy zaś mówią konkretnie o potrzebie rewolucji w ustroju kapitalistycznym, mają na myśli zniesienie właściwej temu ustrojowi zależności społecznej — obalenie kapitalistycznego zniewolenia człowieka.

Zależność ta jest zależnością gospodarczą. Jej podstawą są wypaczenia w zakresie własności i sposobie jej pojmowania. Obalenie więc kapitalistycznego zniewolenia człowieka domaga się odrzucenia kapitalistycznej koncepcji własności i reformy kapitalistycznego ustroju własności. Dlatego to rodzi się pytanie: jakiej reformy własności domaga się zdrowa rewolucja społeczna? W jakim kierunku, po jakiej linii reforma ta iść powinna? Jaki winna objąć zakres? Czy zadanie to mieści się w granicach katolickiej koncepcji własności?

Próbie odpowiedzi na te pytania poświęcimy niniejsze uwagi. Będzie to równocześnie próba bliższego określenia granic uprawnień osoby i społeczności w zakresie własności.

Dla socjalistów, zwłaszcza marksowskich, zagadnienie emancypacji człowieka (określanej przez nich terminem „dezalienacji") jest za-

gadnieniem przede wszystkim społeczno-gospodarczym. Głównym środkiem, mającym służyć temu celowi, jest zniesienie własności prywatnej, gdyż ich zdaniem właśnie istnienie tej formy własności jest przyczyną alienacji nie tylko klasy robotniczej, ale społeczeństwa kapitalistycznego w ogóle.

W sposób dość zbliżony zdają się pojmować sprawę niektórzy katolicy [1]). Uważają oni, że u podstaw rozwiązania kwestii społecznej znajduje się pytanie: „Czy własność prywatna jest nakazem prawa naturalnego?" Jeżeli nie, to nic nie stoi na przeszkodzie, ażeby opowiedzieć się za rewolucją społeczną w rozumieniu socjalistów, a więc za zupełnym zniesieniem wszelkich innych form własności z wyjątkiem własności państwowej. Rozumowanie takie opiera się na milczącym założeniu, że jedynie nacjonalizacja jest właściwym rozwiązaniem dręczącego nas problemu metod i celów rewolucji społecznej, podczas gdy to właśnie musi być poddane dyskusji, tym bardziej, że sami socjaliści nie rozwiązują tej sprawy jednoznacznie. Dodajmy, że supozycja ta mieściłaby już odpowiedź na pytanie, dotyczące zgodności własności z prawem naturalnym. Jeżeli bowiem pojmiemy prawo naturalne jako „recta ratio agendorum", to trudno przypuścić, ażeby najprostsze rozwiązanie palącego wszystkich problemu miało być z nim sprzeczne. Należy więc, wystrzegając się wszelkiego hypostazowania prawa naturalnego, rozważyć czy słuszne jest samo założenie, to znaczy, czy nacjonalizacja wszelkiej własności jest najprostszą i właściwą drogą do celu, a jeżeli nie, to jaka jest droga właściwa?

Zanim przystąpimy do analizy tak postawionego zagadnienia, musimy najpierw wyjaśnić i ustalić niektóre pojęcia, gdyż zarówno hasło reformy własności, jak i hasło jej zniesienia, nie są rozumiane jednolicie i dyskusje na ten temat grzęzną niekiedy w trudnościach i różnicach terminologicznych, których sami dyskutanci nie dostrzegają.

Przede wszystkim sam termin „prawo własności" jest często niejednoznacznie rozumiany. Kiedy mówimy o prawie własności musimy w nim rozróżnić dwa zasadniczo różne uprawnienia człowieka:

a) Prawo do użytkowania dóbr materialnych. Tak pojęte prawo własności jest powszechnym uprawnieniem wszystkich ludzi i pierwszorzędnym nakazem prawa naturalnego. W tym znaczeniu dobra materialne są wspólną własnością wszystkich ludzi, gdyż zostały

---

[1]) Patrz: Ks. J. Keller, Zagadnienie własności a prawo naturalne. „Życie i Myśl", 3 (1954).

oddane ludzkości jako całości. Stąd stałe i aktualne prawo człowieka do używania dóbr materialnych nie może być podawane w wątpliwość [2]). Z tego powszechnego prawa rodzi się indywidualne prawo zawłaszczania dóbr materialnych w takim zakresie, w jakim jest to konieczne do utrzymania życia i osiągnięcia celu człowieka. Wynika to z kwantytatywnego charakteru dóbr materialnych, który sprawia, że używanie tych dóbr przez jednego człowieka wymaga wyłączenia ich od używania przez innych. Ponieważ zaś dobra materialne muszą być przysposobione do użytku przez pracę, stąd korzystanie z nich jest uwarunkowane wypełnianiem (o ile nie ma racji zwalniających) obowiązku pracy w myśl zasady: „Kto nie chce pracować, niechaj też i nie je" (II. Tess. 3, 10).

b) Prawo do posiadania dóbr materialnych. Rozumiemy przez nie prawo do posiadania i dysponowania dobrami materialnymi. Dyspozycja dobrami materialnymi jest warunkiem gospodarowania, celowe zaś gospodarowanie jest warunkiem korzystania z dóbr materialnych. Prawo więc do posiadania (nie przesądzamy w tej chwili sprawy podmiotu posiadania) jest warunkiem realizacji prawa do użytkowania. Zatem ostatecznym uzasadnieniem prawa do posiadania jest powszechne użytkowanie, z czego musi konsekwentnie wynikać, że posiadanie jest ograniczone racją dobra wspólnego. Innymi słowy — fakt posiadania pociąga za sobą obowiązki społeczne, a samo posiadanie jest funkcją społeczną.

W realizacji prawa do posiadania należy wyróżnić dwa momenty: uprawnienie do posiadania (dominium) oraz faktyczne posiadanie (possesio). Dwa te elementy nie zawsze muszą się zbiegać w jednym podmiocie. Faktyczny posiadacz może mieć obiektywną podstawę do posiadania, albo może być tylko subiektywnie o tym przekonany, że taka podstawa istnieje (posessor bonae fidei); może jednak także faktyczny posiadacz wiedzieć, że nie ma żadnej podstawy do posiadania danej rzeczy (posessor malae fidei).

Rozróżnienia te są powszechnie znane, ale często nie doceniane przez dyskutantów. Wynika z nich jednak, że faktyczna struktura własności (to znaczy faktyczny rozdział dóbr materialnych między poszczególne podmioty posiadania) może nie być bynajmniej realizacją prawa własności, lecz jego wypaczeniem, jego ciągłym łamaniem. Dzieje się tak w dwu zwłaszcza wypadkach:

1. kiedy własność została zdobyta w sposób nieuczciwy, a więc w drodze spekulacji, wyzysku, grabieży itp.

---

[2]) Por. S. th., 2—2, q. 66, a. 2.

2. kiedy korzystanie z własności zostało uwarunkowane wypełnieniem pewnych obowiązków społecznych już to z tytułu prawa pozytywnego, w wyniku umowy (obowiązek obrony kraju, opieka nad biednymi, popieranie kultury i nauki itp.), już z tytułu prawa naturalnego (obligatio erogandi bona superflua w najszerszym znaczeniu tej formuły, obowiązek administrowania dobrami zgodnie z nakazem troski o dobro wspólne), a obowiązków tych właściciel nie wypełnia.

Jest rzeczą niewątpliwą, że podmiot troski o dobro wspólne gospodarcze, a więc państwo, ma w takich wypadkach prawo i obowiązek przeprowadzić reformę struktury własności w takim zakresie, w jakim się tego dobro wspólne domaga. Prawo to zachowuje państwo nawet w tych wypadkach, kiedy właściciel nie wypełnia swych obowiązków wobec dobra wspólnego nie z własnej winy, lecz w wyniku ogólnych przemian społeczno-gospodarczych. W tym ostatnim wypadku należało by uszanować tytuł własności posiadacza i zapewnić mu odpowiednie odszkodowanie.

Prawo więc do posiadania pojmujemy jako konsekwencję prawa do użytkowania, jako formę i warunek jego realizacji. Jest ono nie tylko uprawnieniem podmiotu posiadania, lecz przede wszystkim funkcją społeczną. W tym rozumieniu jest ono konsekwencją prawa naturalnego. Sama natomiast struktura własności podlega, w granicach dobra wspólnego, regulacji ze strony władzy państwowej i w tym znaczeniu jest ona, jak mówi św. Tomasz z Akwinu, wynalazkiem ludzkiego rozumu („adinventio rationis humanae") [3]).

Przedstawiając w ten sposób prawo własności dochodzimy do pierwszego momentu kontrowersji w sprawie tego prawa — kontrowersji między nauką katolicką, a liberalizmem gospodarczym, którego konsekwencją jest kapitalizm. Podczas gdy nauka katolicka pojmuje prawo posiadania jako funkcję społeczną, a więc podkreśla że jest ono ograniczone racją dobra wspólnego i poddane prawu wszystkich do użytkowania, liberalizm gospodarczy pojmuje je za prawem rzymskim, jako prawo używania i nadużywania, („ius utendi et abutendi"), czyli zwalnia podmiot posiadający od wszelkich zobowiązań, jakie nakłada na niego fakt posiadania. Dlatego to nauka katolicka uważa własność kapitalistyczną za wypaczenie prawa do posiadania i stwierdza, że nie jest ona realizacją podstawowego prawa

---

[3]) S. th., 2—2, q. 66, a. 2, także 1—2, q. 94, a. 5.; por. przemówienie Piusa XII z dnia 1 września 1944 oraz „Code social", Paris 1948, art. 104—107.

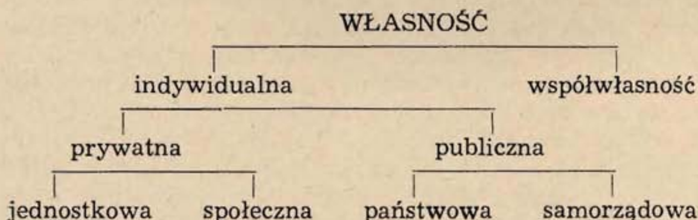
własności, prawa wszystkich do użytkowania, że jest w konsekwencji łamaniem prawa naturalnego. W tym znaczeniu i z tego powodu Kościół potępia kapitalizm, jako „przeciwny prawu naturalnemu" [4]).

Z drugiej jednak strony nauka katolicka znajduje się w kontrowersji w sprawie własności także z niektórymi teoriami socjalistycznymi. Kontrowersja ta dotyczy podmiotów posiadania, a zatem samego ustroju własności. Chodzi przede wszystkim o te kierunki socjalistyczne, które nie dopuszczają innych form własności poza własnością publiczną. Nie dotyczy to więc w całej rozciągłości tzw. „polskiej drogi do socjalizmu", przynajmniej na jej obecnym etapie.

Co rozumiemy przez ustrój własności? Ustrój własności jest to zakres i wzajemny stosunek poszczególnych form własności istniejących w danym społeczeństwie. Wyjaśnienia wymaga tu pojęcie formy własności. O formie własności decyduje rodzaj podmiotu posiadania i sposób dyspozycji dobrami materialnymi.

Podmiotem tym może być albo jedna osoba i wtedy mówimy w własności indywidualnej, albo wiele osób i wtedy będzie mowa o współwłasności. W wypadku kiedy będzie to jedna osoba, może nią być albo osoba fizyczna, albo moralna (prawna). Jeżeli będzie to osoba fizyczna będziemy mówili o własności jednostkowej, jeżeli natomiast osoba moralna, będzie mowa o własności społecznej. I znowu jeżeli będzie to osoba moralna prawa prywatnego będzie to własność społeczna prywatna, jeżeli natomiast dysponentem będzie osoba prawna prawa publicznego, będzie to własność publiczna (państwowa lub samorządowa).

Mamy więc następujące formy własności:



Otóż stosunek wzajemny i zakres tych poszczególnych form własności, jakie rozwinęły się w danym społeczeństwie decyduje o ustroju własności.

---

4) Przemówienie Piusa XII z dnia 1 września 1944.

Na czym więc polega kontrowersja ze zwolennikami całkowitej etatyzacji życia gospodarczego w zakresie ustroju własności? Są oni zdania, że prawdziwa rewolucja społeczna domaga się zniesienia wszystkich innych form własności z wyjątkiem własności państwowej, czyli uważają za konieczne zaprowadzenie jednolitej formy własności najpierw w zakresie środków produkcji, a na dalszym etapie w zakresie wszystkich dóbr gospodarczych. W uzasadnieniu powołują się przede wszystkim na fakty, jakie zaistniały w ustroju kapitalistycznym, a zatem na fakt zależności gospodarczej powodującej wyzysk ekonomiczny i alienację człowieka oraz na fakty sprzeczności, jakie zaistniały w tymże ustroju, przede wszystkim zaś na sprzeczność między podyktowanym przez rozwój sił wytwórczych społecznym sposobem produkcji, a indywidualnym zawłaszczaniem produktu, co powoduje chaos gospodarczy (kryzysy), a w konsekwencji opóźnienie rozwoju gospodarczego. Jedynym sposobem likwidacji tych sprzeczności jest — zdaniem socjalistów przyjmujących stalinowski model gospodarczy — upaństwowienie wszystkich środków produkcji, całkowite i centralne planowanie gospodarcze, a w konsekwencji pełna reglamentacja konsumpcji, która — mają nadzieję — przy obfitości produkcji w okresie pełnego komunizmu nie będzie stwarzała żadnych poważnych problemów praktycznych.

Dla katolickich przedstawicieli nauk społecznych sprawa nie przedstawia się tak prosto. Jakkolwiek zaspokojenie potrzeb wszystkich ludzi uważają za jeden z podstawowych warunków ich emancypacji społecznej, to jednak nie sądzą, ażeby miało to oznaczać pełną jej realizację i było jedynym celem rewolucji społecznej. Celem rewolucji społecznej jest zapewnienie każdemu człowiekowi możliwości pełnego rozwoju gospodarczego, kulturalnego i moralnego, a więc stworzenie warunków doskonalenia osobowości każdego w klimacie wolności. Powołaniem człowieka i jego ziemskim przeznaczeniem jest, ażeby mógł w możliwie najpełniejszy sposób kształtować swój los i troszczyć się o przyszłość swoją i swoich bliźnich („sibi ipsi et aliis providens"[5]) jak mówi św. Tomasz) to zaś wymaga szerokiego zakresu swobodnego działania dla każdego. „Providentia" państwa zacieśnia ten zakres i stwarza niebezpieczeństwo dla rozwoju nie tylko kulturalnego, lecz także gospodarczego, kładąc tamę pełnej, czynnej demokratyzacji społeczeństwa.

Jakkolwiek więc myśliciele katoliccy uważają reformę własności za istotny element rewolucji społecznej, to jednak nie chcą i nie mogą pojmować tej reformy jako sprowadzenie ustroju własności do jednej

---

[5]) S. th., 1—2, q. 91, a. 2.

tylko jej formy, do formy własności państwowej. Niesprzeczność wszystkich wymienionych wyżej form własności — stosowanych w pewnym zakresie — z prawem naturalnym nie może być podawana w wątpliwość. Nikt też tego nie czyni. Zobaczymy zresztą w toku dalszych rozważań, że są racje, które przemawiają za ich stosowaniem i zakreślają granice tego stosowania. Czy jednak nie ma racji, które by przemawiały przeciw wyłącznemu stosowaniu jednej z nich? W szczególności zaś zapytajmy, czy nie ma racji przemawiających przeciw wyłącznej podmiotowości państwa w zakresie własności?

Niektórzy autorzy katoliccy, między innymi cytowany już ks. J. Keller [6]), zdają się być zdania, że argumenty św. Tomasza za własnością prywatną [7]) są skierowane przeciw własności państwowej, a w związku z tym są już dziś nieaktualne. Ks. J. Keller zauważa przy tym, że argumenty te są czerpane „nie z zasadniczych cech natury ludzkiej, lecz tylko z pewnych właściwości, które mogą być rezultatem takiego, a nie innego środowiska wychowawczego" [8]).

Można tu mówić o podwójnym nieporozumieniu:

1. argumenty św. Tomasza skierowane są przeciw własności wspólnej, ściślej przeciw własności ogólnoludzkiej, czyli przeciw stanowi bezwłasnościowemu w znaczeniu posiadania,

2. jakkolwiek prawdą jest, że argumenty św. Tomasza nie są czerpane z „zasadniczych cech natury ludzkiej", to jednak są one czerpane z właściwości natury upadłej (naturae lapsae), a także z drugorzędnych cech natury ludzkiej, a nie z właściwości, „które mogą być rezultatem takiego, a nie innego środowiska wychowawczego" [9]).

Zachodzi jednak pytanie, czy argumenty św. Tomasza nie przemawiają ubocznie także przeciw własności wyłącznie państwowej.

Argument gospodarczy św. Tomasza przemawia niewątpliwie przeciw wyłącznie państwowej własności środków produkcji. Zwraca bowiem uwagę na zmniejszenie wydajności pracy, niedbałość i niecelowość produkcji, oraz duże marnotrawstwo na skutek konieczności kontroli, zbiurokratyzowania i ociężałości inicjatywy gospodarczej, a wreszcie niedoskonałość w zaspokojeniu potrzeb ze względu na jakość, asortyment i wykonanie produktu. Dodajmy bezradność

6) Dz. cyt., s. 44 nn.
7) S. th., 2—2, q. 66, a. 2.
8) Dz. cyt. s. 45.
9) „In statu innocentiae fuissent voluntates hominum sic ordinatae quod absque omni periculo discordiae communiter usi fuissent". S. th. 1, q. 98, a. 1, ad 3. por. 2—2, q. 185, a. 6. oraz 1—2, q. 94, a. 5.

kontroli wobec częstych nadużyć. Tak można niewątpliwie dziś interpretować ten argument [10]).

Argument społeczno-organizacyjny nie da się wprawdzie skierować przeciw własności wyłącznie państwowej, ale łącznie z argumentem społeczno-psychologicznym wyrażają wspomnianą już myśl, że w ustroju własności wyłącznie państwowej człowiek jest skazany na „providencję" państwa, a racjonalność jego działania staje się racjonalnością jedynie funkcjonalną [11]), co jest jakimś ograniczeniem nie tylko jego podmiotowości prawnej, ale i moralnej. Jest to więc zamknięcie przed człowiekiem możliwości jego pełnego rozwoju. Do tego zagadnienia jeszcze wrócimy.

Trzeci argument św. Tomasza, który można by nazwać argumentem społeczno-politycznym godzi w pierwszym rzędzie w stan bezwłasnościowy, ale w pewnej interpretacji przemawia on także przeciw własności wyłącznie państwowej. Jakkolwiek bowiem przy tym ustroju własności bywa zachowany porządek społeczny, to jednak nie można tu mówić o pokoju wewnętrznym człowieka, który polega na poczuciu bezpieczeństwa, płynącym z przedświadczenia, że mu nic nie zagraża. Doświadczenia okresu tzw. „kultu jednostki" dowodzą zbyt dobitnie, do czego prowadzi system całkowitej centralizacji dyspozycji. Nie sprzyja on bynajmniej pokojowi i bezpieczeństwu społecznemu.

Widać z tego, że jakkolwiek Akwinata pisząc o stosunkach społeczno-gospodarczych średniowiecza nie skierowywał swej argumentacji przeciw własności państwowej, to jednak jego argumentacja pasuje doskonale do dzisiejszych czasów i przemawia za pewnym przynajmniej zakresem własności prywatnej i to nie tylko w dziedzinie konsumpcji.

Nie są to jednak główne argumenty przeciw wyłączności własności państwowej. Głównym argumentem jest zagrożenie podmiotowości gospodarczej, a w konsekwencji pewnych praw osobowych człowieka. W ustroju własności państwowej człowiek staje się praktycznie elementem siły wytwórczej, wchodzi w zakres zarządu rzeczami, zatraca więc swoją podmiotowość gospodarczą. Zakres jego niezależnego działania, jego inicjatywy twórczej nie tylko w sferze gospodarczej, ale i społeczno-kulturalnej zmniejsza się tak dalece, że na-

---

[10]) S. th. 2—2, q. 66, a. 2., tamże inne, niżej omawiane argumenty.

[11]) Przez „racjonalność funkcjonalną" rozumiemy za K. Mannheimem stan, w którym członkowie społeczeństwa spełniają pewne funkcje tylko pod wpływem konieczności, a nie w sposób wolny.

stępuje ograniczenie jego podmiotowości prawnej. Pius XII [12]) określa to jako niebezpieczeństwo zastąpienia prawa prywatnego przez publiczne. Ustrój własności wyłącznie państwowej jest ustrojem, w którym porządek prywatno-prawny doznaje tak wielkiego zacieśnienia na rzecz porządku publiczno-prawnego, że nie oznacza to niczego innego, jak uszczuplenie praw osobowych i autonomii duchowej człowieka ze szkodą dla swobodnego i pełnego rozwoju jego osobowości. Argument ten łącznie z argumentem gospodarczym św. Tomasza przemawiają znowu bardzo mocno za pewnym zakresem własności prywatnej (jednostkowej, lub społecznej) i to nie tylko w sferze konsumpcji, lecz także produkcji.

Drugi natomiast argument wysuwany dziś przez katolicką myśl społeczną przeciw ustrojowi własności wyłącznie państwowej przemawia za pewnym zakresem własności wspólnej zwłaszcza rodzinnej oraz własności społecznej. Ustrój bowiem własności państwowej sprawia, że pomimo istnienia społeczności niższego rzędu, państwo faktycznie wypełnia sobą całą przestrzeń społeczną, dotyka bezpośrednio jednostki i uzależnia ją od siebie. Choćby bowiem istniały w takim ustroju pewne stowarzyszenia czy wspólnoty, to pozbawione własności są przez to samo całkowicie w swym działaniu uzależnione od państwa. Nie dysponując bowiem własnymi środkami materialnymi, uzależnione od dotacji państwowych, tracą wszelką swobodę i niezależność działania. W inny nieco sposób dotyczy to rodziny. Rodzina pozbawiona wspólnej własności rodzinnej jest pozbawiona trwałego ośrodka współżycia i wychowania rodzinnego jako materialnej podstawy dla rodzinnej jedności, środowiska, tradycji. Dlatego Pius XII domaga się, jak mówi, „rodzinnej przestrzeni życiowej i podstawy jej swobodnego oddechu" [13]).

Obok więc własności państwowej musi się w społeczności ludzi wolnych znaleźć miejsce także na inne formy własności: własność wspólną, co najmniej rodzinną i własność społeczną.

Wspominaliśmy jednak, że zwolennicy ustroju własności państwowej, zwłaszcza odnośnie dóbr produkcyjnych, uzasadniają swoją tezę argumentem *a contrario*, wskazując na chaos gospodarczy oraz sprzeczności ustroju kapitalistycznego. Istnienia tych sprzeczności nie da się zaprzeczyć; należy je jednak przeanalizować i zbadać,

---

[12]) Zagadnienie to porusza Pius XII w wielu swoich przemówieniach. Por. M. Clement, L'économie sociale selon Pie XII. Paris 1953, passim, zwłaszcza t. I, s. 213 nn.

[13]) Przemówienie wigilijne z r. 1942.

czy powszechne upaństwowienie jest jedyną i czy jest właściwą drogą ich rozwiązania.

Pomijam w tej chwili bardzo rozległe zagadnienie, czy kierownictwo gospodarcze w skali ogólno-państwowej, a nawet ogólnoświatowej domaga się bezwzględnej centralizacji dyspozycji (a zatem powszechnej nacjonalizacji) jako swego niezbędnego warunku. Można chyba twierdzić, że praktyka ostatnich kilkunastu lat w dużej mierze przesądziła odpowiedź na to pytanie i to w zupełnie innym sensie, aniżeli przypuszczali ekonomiści liberalni oraz aniżeli mniemali do niedawna ekonomiści socjalistyczni. Jest to jednak zagadnienie zbyt rozległe, by się mogło zmieścić w ramach niniejszego artykułu.

Pozostajemy więc przy zagadnieniu, czy nacjonalizacja i centralizacja dyspozycji rozwiązuje sprzeczności kapitalizmu? Na czym polega istota tych sprzeczności?

Nowoczesne metody produkcji dóbr gospodarczych (mechanizacja, automatyzacja) domagają się w wielu dziedzinach produkcji daleko posuniętej koncentracji dyspozycji gospodarczej. W ustroju kapitalistycznym koncentracja ta dokonała się poprzez koncentrację własności kapitału, co pociągnęło za sobą szerokie zastosowanie w produkcji pracy najemnej, która była nisko wynagradzana, gdyż coraz to dalszy rozwój produkcji domagał się coraz to większej koncentracji własności. Spowodowało to znane trudności i zahamowania ustroju kapitalistycznego, określane przez Marksa jako sprzeczności tego ustroju. Sprzeczności te ujawniły się w podwójnej zwłaszcza formie:

a) jako kryzysy nadprodukcji, gdyż niskie płace nie dawały w ręce robotnika odpowiedniej siły kupna, co powodowało przesycenie rynku i kapitalista, zawłaszczający indywidualnie wynik wspólnej pracy robotników, dławił się niejako własnym majątkiem [14]).

b) na skutek zawłaszczania indywidualnie przez kapitalistę bezpośredniego produktu wspólnej pracy robotników — ci ostatni nie dostrzegali wyników swej pracy, nie znajdowali zainteresowania w produkcji i zrozumienia dla jej rozwoju. Praca w zakładzie cudzym stawała się dla nich nienawistna, traktowali ją jako przymus, któremu towarzyszyło poczucie krzywdy, wyzysku. Musiało się to odbijać na wynikach produkcji i hamowało postęp gospodarczy.

---

[14]) Nie należy zapominać, że ekonomiści wskazują także na techniczne przyczyny takiego stanu rzeczy, które nie pozostają ich zdaniem, w związku z formami ustrojowymi. Brak miejsca nie pozwala na ocenę tych przebrzmiałych zresztą poglądów.

Czy nacjonalizacja środków produkcji likwiduje te trudności? Wydaje się, że gospodarka planowa, socjalistyczna jest w stanie zaradzić kryzysom nadprodukcji, to znaczy zlikwidować rażące rozbieżności między wysokim stanem produkcji, a niskim stanem zaopatrzenia szerokich mas ludności. Czy jednak likwidacja tych rozbieżności będzie oznaczała osiągnięcie zadowalającego stanu (co do ilości, jakości, asortymentu i gustów ludności) zaspokojenie potrzeb, to zależy od kilku momentów.

Zależy to nie tylko od znajomości potrzeb i gustów ludności, co przy dzisiejszych środkach i metodach badania terenu socjalnego jest do osiągnięcia, lecz także od zdolności produkcyjnej socjalistycznego aparatu gospodarczego z jednej strony i od opanowania nieskrępowanej w zasadzie tendencji państwowego (a zatem jedynego) dysponenta gospodarczego do akumulacji kapitału — z drugiej.

I tu właśnie tkwią podobieństwa między kapitalistycznym a centralistycznym, stalinowskim, opartym na całkowitej koncentracji własności, modelem gospodarczym:

a) w obu wypadkach mamy do czynienia z ogromną koncentracją własności i dyspozycji gospodarczej, która z natury rzeczy pociąga za sobą niepohamowaną tendencję do dalszej akumulacji kapitału,

b) nie ma obiektywnej różnicy między organizacją przedsiębiorstwa i produkcji w ustroju kapitalistycznym, a organizacją skomercjalizowanych przedsiębiorstw państwowych w całkowicie scentralizowanym ustroju socjalistycznym, poza tym, że przedsiębiorstwa kapitalistyczne odznaczają się większą elastycznością inicjatywy produkcyjnej i handlowej aniżeli socjalistyczne. Z punktu widzenia robotnika i jedno i drugie przedsiębiorstwo jest tworem bezosobowym i dlatego faktycznie obcym. Udział robotnika (nieznaczny zresztą) w zarządzie zakładem pracy (Rady Zakładowe) jest dziś stosowany zarówno w przedsiębiorstwach kapitalistycznych jak i socjalistycznych. Są to jednak posunięcia z zakresu organizacji zakładu pracy nie dotykające samej istoty przedsiębiorstwa i nie mające bezpośredniego wpływu na gospodarczą stronę systemu produkcyjnego.

Nacjonalizacja przedsiębiorstw nie jest więc sama przez się rozwiązaniem sprzeczności, jakie dostrzegamy w ustroju kapitalistycznym. Wniosek o nacjonalizacji opiera się zresztą na błędnej analizie samych tych sprzeczności. Nie jest to mianowicie sprzeczność między społecznym sposobem produkcji, a prywatnym zawłaszczaniem produktu (bo nie można mówić o pracy społecznej, lecz o pracy wspólnej, kooperacji, współpracy wielu podmiotów gospodarczych), lecz między wspólnym sposobem produkcji a indywidualnym zawłaszczaniem produktu. A taki sam stan rzeczy pozostaje faktycznie w ustroju

socjalistycznym, gdyż państwo jest przecież indywidualnym, jednostkowym podmiotem gospodarczym.

Rozwiązanie owej sprzeczności domaga się nie tyle nacjonalizacji środków wytwarzania, ile wspólnotowej organizacji przedsiębiorstw, to znaczy takiego ustroju, w którym by wielkie przedsiębiorstwa stanowiły wspólną własność osób, które przyczyniły się do ich powstania i działalności. Jest to postulat udziału robotnika we własności, zarządzie i zyskach przedsiębiorstw, a zatem gruntownej reorganizacji przedsiębiorstw i zakładów pracy. Jest to postulat tzw. demokracji przemysłowej. Dokonywane u nas i w innych krajach socjalistycznych „eksperymenty gospodarcze" są pierwszym krokiem w kierunku realizacji tego postulatu.

Z tego, cośmy powiedzieli, wynika, że prawdziwa i głęboka rewolucja społeczna domaga się nie tylko reformy struktury własności, lecz także takiego jej ustroju, w którym by współistniały i uzupełniały się wzajemnie różne formy własności: wspólna i indywidualna, jednostkowa i społeczna, prywatna i publiczna.

Ale tu nasuwa się bardzo poważna trudność. Ks. J. Keller w cytowanym już artykule o własności [15]) wypowiada opinię, że nie ma racji przedmiotowych, dla których jedne dobra miałyby stanowić własność prywatną, a inne nie — i sądzi, że zwolennicy własności prywatnej, ściślej, ci autorzy katoliccy, którzy tej własności bronią, nie są również w stanie podać tu jakichś racji podmiotowych, skoro przyjmują do wiadomości fakt, że wielu tej własności nie posiada.

Przede wszystkim należy zaznaczyć, iż istnieje zasadnicza różnica między stwierdzeniem faktu i przyjęciem go do wiadomości w znaczeniu liczenia się z nim, a pogodzeniem się z nim i uznaniem go za stan słuszny. Wiadomo bowiem, że katolicki program rewolucji społecznej, czy, jeśli tak ktoś woli nazwać, reform społecznych, był zawsze programem upowszechnienia własności. Program ten został już zarysowany w enc. „Rerum Novarum", a postawiony bardzo mocno w „Quadragesimo Anno" i przypominany przez Piusa XII [16]).

Po tej uwadze wypadnie stwierdzić, że jednak są racje zarówno przedmiotowe jak i podmiotowe przemawiające nie tylko za wielością form własności w społeczeństwie, ale nawet za tym, ażeby pewne określone dobra były przedmiotem takiej a nie innej formy

---

[15]) Dz. cyt. s. 40 nn.
[16]) Patrz: przemówienie wigilijne z r. 1942, także przemówienie z dnia 1 czerwca 1941 oraz przemówienie z dnia 1 września 1944.

posiadania. Wiele z tych racji wymieniliśmy już w trakcie naszych rozważań. Tu wypadnie tylko zebrać je i uzupełnić.

1. Racje przedmiotowe:

a) Racją przedmiotową, przemawiającą za prywatnym posiadaniem pewnego zakresu dóbr konsumpcyjnych, jest ich ilościowy charakter oraz fakt, że pewne dobra (pożywienie, odzież etc.) mogą być tylko indywidualnie kosumowane. Jest także racja przedmiotowa, która przemawia za prywatnym posiadaniem dóbr produkcyjnych, a przynajmniej niektórych ich rodzajów. Omówiliśmy ją przytaczając argument gospodarczy św. Tomasza z Akwinu.

b) Jest także racja przedmiotowa, przemawiająca za tym, ażeby na obecnym etapie rozwoju sposobów produkcji pewne dobra produkcyjne były własnością wspólną. Racją tą jest konieczność współdziałania wielu ludzi w produkcji wielko- i średnio-przemysłowej, a także konieczność współpracy pewnych grup (np. rodziny) w rolnictwie.

c) Są racje przedmiotowe, które przemawiają za tym, ażeby pewne dobra konsumpcyjne były własnością publiczną ze względu na to, że mogą być one racjonalnie konsumowane tylko zbiorowo (ulice, parki, teatry, filharmonie, biblioteki etc.). Są również racje przedmiotowe, które domagają się, ażeby pewne zakłady produkcyjne, zwłaszcza pewne zakłady usługowe, już to ze względu na swój z natury rzeczy monopoliczny charakter (elektrownie, gazownie, koleje itp.), już to ze względu na rodzaj usług (zakłady użyteczności publicznej) były własnością publiczną. Można by tu zaliczyć także cały tzw. przemysł kluczowy już to ze względu na jego znaczenie dla obrony kraju i rozwoju gospodarczego, już to ze względu na monopol surowcowy. Wzgląd na dobro wspólne (dobro państwa) może stanowić podstawę do dość szerokiej nacjonalizacji, szczególnie ważnych gałęzi przemysłu. Są to już jednak raczej racje podmiotowe.

2. Racje podmiotowe:

a) Racje podmiotowe nakazujące utrzymanie i upowszechnienie pewnego zakresu własności prywatnej, zwłaszcza rodzinnej, podaliśmy przytaczając dwa dalsze argumenty św. Tomasza oraz argumenty nowszych autorów katolickich przeciw własności wyłącznie państwowej.

b) Te ostatnie racje przemawiają również za tym, ażeby poszczególne zrzeszenia i korporacje, jako osoby prawne, czy to prawa prywatnego czy publicznego, mogły posiadać własność w takim zakresie, w jakim jest to potrzebne do osiągnięcia ich celów. Własność jest dla nich niezbędnym środkiem oraz podstawą niezależności w działaniu.

c) Są również oczywiście racje podmiotowe, ażeby państwo, które — dla osiągania swych celów zarówno materialnych, gospodarczych, jak i niematerialnych, społeczno-kulturalnych — musi dysponować środkami materialnymi, posiadało je w takim zakresie, w jakim domagają się tego naturalne cele państwa oraz okoliczności zewnętrzne, w jakich państwo te cele osiąga, a więc także konieczność kierowania gospodarką narodową.

Czas podsumować nasze rozważania.

Rewolucja społeczna rozumiana jako najszerzej pojęta demokratyzacja nie tylko w znaczeniu prawno-politycznym, lecz także społeczno-gospodarczym i kulturalnym, jako windykacja podstawowych praw osoby oraz realizacja nie funkcjonalnego jedynie, lecz substancjalnego ładu społecznego [17], domaga się:

1. Reformy własności w zakresie strukturalnym zmierzającej do zlikwidowania nadmiernych różnic w tej dziedzinie.

2. Upowszechnienia własności w zakresie conajmniej minimalnej, rodzinnej przestrzeni życiowej.

3. Utrzymania następujących podstawowych form własności: własności indywidualnej prywatnej, własności wspólnej rodzinnej, własności robotniczych wspólnot produkcyjnych oraz własności społecznej, a wreszcie państwowej.

4. Zaprowadzenia takiego ustroju własności, w którym by wszystkie poszczególne jej formy odpowiadały zakresem tym racjom przedmiotowym i podmiotowym, dla których zostały one wprowadzone i które uzasadniają ich utrzymanie.

To zróżnicowanie form własności jest niezbędnym warunkiem pełnego rozwoju osób ludzkich, a także rozwoju gospodarczego i kulturalnego społeczeństwa oraz równowagi społecznej. Równowaga ta jest równowagą dynamiczną i domaga się jako swego warunku stałego czuwania państwa nad rozwojem struktury własności, permanentnej rewolucji.

Ks. Józef Majka

---

17) Zob. notę 12). „Substancjalny" ład społeczny, to ład oparty na wolności, a więc na pełnym zrozumieniu dobra wspólnego przez wszystkich członków społeczeństwa.

Ks. JAN PIETRASZKO *Z ROZWAŻAŃ O DEKALOGU*

PRZYKAZANIE I WOLNOŚĆ

„Kto mnie miłuje, chowa mowę moją"
(J. 14, 23).

Religia widziana od strony pociech i świateł, jakie rzuca w życie znękanego nieraz i zagubionego człowieka współczesnego, jest bardziej atrakcyjna niż widziana od strony przykazań i moralnych wymagań.

Oglądana przez pryzmat przykazań przedstawia się człowiekowi współczesnemu jako coś bardzo uciążliwego. Opór, z jakim przyjmuje on przykazanie, płynie nie tylko z trudności zachowania go; ogromna trudność tkwi również w psychologicznym nastawieniu współczesnego człowieka, w przekonaniu, że przykazanie moralne odbiera mu resztę wolności i niezależności, jaką udało mu się jeszcze ocalić. Z konieczności godzi się on z przeróżnymi formami ograniczeń i skrępowania, jakie w dziedzinie zewnętrznej narzuca mu życie Im bardziej jednak jest w swym postępowaniu uzależniony i kontrolowany przez postronne autorytety, tym goręcej usiłuje bronić resztek — jak sądzi — swej wolności, które zdołał zachować, zwłaszcza wolności wewnętrznej.

A właśnie tam, w wewnętrzny świat życia ludzkiego przez nikogo niekontrolowany, wkracza przykazanie religijne — przykazanie pojęte tak, jak je rozumie chrześcijaństwo. Moralność ewangeliczna jest przede wszystkim moralnością wnętrza i sięga do najgłębszych pokładów życia, dociera tam, gdzie rodzą się pierwsze decyzje i pierwsze świadome rozstrzygnięcia nadające kierunek i kształt zewnętrznemu życiu. Wymaga ona, by każdy zewnętrzny czyn miał pełne pokrycie w świecie wewnętrznym; co więcej, posiada ona tę ambicję, by każdego konkretnego człowieka ukształtować wedle określonego modelu: „Ażeby Chrystus w was był ukształtowany..." (Gal. 4, 19).

Na tym właśnie tle powstaje uświadomiony, a często podświadomy odruch sprzeciwu, niechęci czy też wręcz lęku przed przy-

kazaniem. Taka postawa wpływa na samo życie — tam bowiem, gdzie się niechętnie o przykazaniu myśli i słucha, tam jeszcze niechętniej się je wypełnia.

W ten sposób rodzi się psychologiczny konflikt wolności i prawa moralnego — antagonizm pomiędzy niezależnością człowieka a przykazaniem.

Nieumiejętne rozwiązanie tych pozornych przeciwieństw zniekształca chrześcijański ideał moralny i stwarza w świadomości człowieka fałszywą wizję ewangelicznego życia. Niejednym oczom konsekwentne chrześcijaństwo, wierne postulatom ewangelicznej moralności, wydaje się czymś w rodzaju duchowych koszar, w których obowiązuje ślepe posłuszeństwo wobec przepisów Kościoła. Wszystko tu jest przewidziane i ujęte w ramy. W tej atmosferze tyranii i ciasnego życiowego zaułka żyją ludzie pozbawieni wszelkiej duchowej wolności i wszelkiej inicjatywy — ludzie manekiny.

Tak się przedstawia chrześcijaństwo oczom wielu wierzących i tak się przedstawia oczom prawie wszystkich niewierzących, postronnych obserwatorów i krytyków. Są oni do tego stopnia przekonani o słuszności swych sądów, że rodzi się wśród nich nieraz idea posłannictwa w stosunku do chrześcijaństwa, idea wyzwalania człowieka z ciasnoty moralnych więzów i przesądów.

Jak jest w rzeczywistości?

Decydujące znaczenie posiada fakt, że właśnie Bóg stwarzając człowieka postanowił, iż naczelnym prawem jego osobowości jest prawo rozumnej wolności. Zanim człowiek otrzymał od Boga przykazanie, otrzymał od Niego wolność. Bóg uczynił człowieka wolnym. Co więcej — Bóg zobowiązał człowieka, aby w każdym wypadku w swym życiu ziemskim wolność swą starał się zachować, a jeśli możliwe poszerzyć.

W Bogu nie istnieje żadna sprzeczność pomiędzy wolnością a przykazaniem. Przykazanie zostało człowiekowi dane właśnie w tym celu, aby mu wskazać drogę, na której będzie mógł swą wolność ocalić. To, czego przykazanie broni i to, co nakazuje, stanowi fundament naszej wolności. Widziane od strony Boga nie tylko nie zagraża wolności, lecz przeciwnie wyznacza linię jej największego napięcia. Prawo moralne jest sprzymierzeńcem wolności, ponieważ rodzi się ona z tych dóbr, których przykazanie broni.

Naszemu powierzchownemu spojrzeniu sprawa przedstawia się inaczej, lecz wystarczy trochę dobrej woli i szczerości w rozsądzaniu spraw pomiędzy Bogiem a człowiekiem, by przynajmniej w niektórych dziedzinach dostrzec słuszność tak postawionego twierdze-

nia. Jest aż nazbyt widoczne, jak odejście od linii przykazania w pewnych dziedzinach życia stwarza upokarzającą niewolę, a rodzące się stąd nałogi druzgocą swym wpływem nie tylko życie inindywidualne, lecz i społeczne. Przykazanie jest tu wyraźnie sprzymierzeńcem wolności.

Są oczywiście dziedziny życia moralnego, w których ta niewola płynąca z ignorowania przykazań nie jest tak widoczna. Niewolnicy pychy, wygórowanych ambicji, próżności czy mody stosunkowo łatwo i skutecznie maskują się przed sobą i innymi. Przybierają pozory niezależności i wolności, lecz w rzeczywistości ich niewola, choć wewnętrzna, jest równa tamtej zewnętrznej.

Jeden z wnikliwych znawców współczesnego życia moralnego O. Lippert wyraził się, że najwyższą formą wolności jest, nie jak się ludziom wydaje, możność i umiejętność przekraczania norm moralnych, lecz umiejętność przekroczenia ciasnego kręgu własnego „ja". Jest to zdolność człowieka do wyjścia poza to co „moje" i dostrzeżenie wartości kogoś czy czegoś, co nie jest moim „ja". Kto tego nie potrafi, kto nie umie wyjść poza krąg egoizmu, poza krąg myśli o sobie samym i własnym interesie, ten jest niewolnikiem nawet wówczas, gdy mu się wydaje, że jest prawdziwie wolny. Dopiero przekroczenie tej granicy i uznanie czegoś, co nie jest w nas ani z nas, dopiero pochylenie ze czcią głowy czy to przed Bogiem, czy przed człowiekiem, czy nawet przed jakąkolwiek prawdziwą wartością stworzoną otwiera przestrzeń wolności, swobodę ruchu i szeroki horyzont jego spojrzenia, pozwala mu dostrzec we właściwej perspektywie ziemię z jej wartościami, a ponad ziemią — niebo.

Takie wyjście poza granice własnego „ja" i uznanie ze czcią czegoś, co istnieje poza nami, jest równoznaczne z miłością.

Innymi więc słowy, najwyższa postać wolności w świecie ducha ludzkiego to nic innego jak miłość — życzliwa, poświęcająca się, twórcza miłość.

Miłość może się zrodzić tylko w świecie wolności i właśnie ta ostatnia nadaje jej wyraz pełnej autentyczności. Najcenniejsza i najbogatsza miłość to ta, która się rodzi, rozwija i owocuje w klimacie wolności pełnej i nieskrępowanej.

Taka właśnie doskonała miłość jest duszą Ewangelii, jest pierwszym i najważniejszym przykazaniem, na którym „caly Zakon zawisł i prorocy" (Mat. 22, 40). Jedynie ona potrafi pogodzić tak ostre nieraz w świadomości człowieka, choć w rzeczy samej pozorne, przeciwieństwa prawa i wolności.

Źródłem tak powszechnego dziś buntu przeciwko przykazaniom jest chyba przeoczenie pierwszego i najważniejszego przykazania o miłości. Niestety większość wierzących ma w stosunku do Pana Boga ambicję tylko legalnej poprawności, a miłość, ta z całego serca, z całej duszy, wydaje się być przesadą; omijamy ją więc i w minimalizmie naszym zastawiamy sami pułapkę własnym stopom.

A przecież jedynie w miłości wolność i przykazanie stają się jedno.

Człowiek, zachowując przykazania, może jedynie wtedy pozostać doskonale wolny, kiedy miłuje. Ten bowiem, kto miłuje prawdziwie, nie może postąpić inaczej, niż nakazuje mu miłość — przy tym jednak jest w pełni wolny, ponieważ wolność tkwi u początku jego miłości.

Miłuje, ponieważ chce miłować.

Tylko w atmosferze miłości i przez miłującego człowieka przykazanie może być zachowane w sposób doskonały.

Ponieważ prawdziwa miłość jest owocem rozumnej wolności, więc Bóg, który chce być miłowany przez człowieka, nie tylko tej wolności nie umniejsza i nie niszczy, lecz stara się ją ugruntować. Przykazanie wytycza drogę wolności i miłości zarazem, dlatego człowiek miłujący, wypełniając przykazanie, realizuje swą wolność w jej najdoskonalszym wyrazie. Ono bowiem odkrywa rozumowi ludzkiemu najbardziej autentyczny i najbardziej godny człowieka rytm jego życia, rytm nie tylko jego ducha, lecz także ciała i krwi. Tylko w wierności przykazaniom, na drogach prostych i wyraźnie wytyczonych ku ostatecznemu celowi, odnaleźć on może samego siebie i pełnię swego człowieczeństwa.

Dopiero zrozumienie tej prawdy stwarza wokół przykazań jedynie właściwą atmosferę rodzącą się z przekonania, że przykazania nie są niczym innym, jak tylko zewnętrznym wyrazem miłości Boga do człowieka. Nieskończenie doskonała, serdeczna troska Ojca Niebieskiego o nasze dobro przyjmuje postać przykazań.

BÓG JEDYNY CZY BOŻYSZCZE

„Nie będziesz miał bogów cudzych przede mną".

Samo sformułowanie przykazania jest znaczące i wymowne. Nie powiedział Bóg do człowieka: „będziesz czcił Boga", „będziesz wie-

rzył w Boga", „będziesz człowiekiem religijnym". Nakaz Boży jest inny: „Nie będziesz miał bogów cudzych przede mną".

Bogi cudze, bałwany, bożyszcza — i związane z nimi bałwochwalstwo zostały zakazane. Na pierwszy rzut oka tego rodzaju sformułowanie zda się nadawać pierwszemu przykazaniu wartość raczej historyczną. Wiemy bowiem, że we współczesnym świecie cywilizowanym bałwochwalstwo, tak jak się je potocznie rozumie, nie istnieje.

W rzeczywistości jednak jest inaczej. Zjawisko bałwochwalstwa nie jest zagadnieniem ani tak prostym, ani tak prymitywnym jakby się wydawać mogło. Co więcej jest ono w równej mierze aktualne dla współczesnej ludzkości, jak niegdyś było aktualne dla pustynnego ludu, który zgromadzony pod górą Synai słyszał słowa Boże: „Pamiętaj Izraelu: Bóg twój jeden jest... Nie będziesz miał bogów cudzych przede mną". — Wbrew wszelkim pozorom, owe bogi cudze nie opuszczają człowieka nigdy, choć nie zawsze muszą mieć prymitywną postać bożka wyrzezanego w drzewie czy kamieniu.

Kiedy współczesny człowiek twierdzi o sobie samym, że jest niewierzący, chce przez to zaakcentować całkowitą niezależność swego duchowego świata od momentu religijnego. W twierdzeniu tym jest jednak tylko część prawdy o jego stosunku do religii. Wyraża on tu mianowicie to tylko, że nie wierzy w Boga Jedynego i że swego losu nie powierza Bogu Jedynemu. Nie mówi natomiast komu, czy czemu zawierzył i komu, czy czemu powierzył siebie i swój los.

Ateista naszych czasów bez żadnej trudności zdoła się uchronić od prymitywnego bałwochwalstwa, lecz tylko o tyle, że prymitywne bożki i bałwany zamieniają się w jego świadomości w wyrafinowane b o ż y s z c z a. Dzięki wysokiemu rozwojowi kultury i cywilizacji bożyszcza owe przyjmują taką formę i postać, że człowiek współczesny we własnym mniemaniu, nie tylko nie musi się ich wstydzić, lecz może z nich być dumny. Owe „bogi cudze" rosną wraz z człowiekiem. W miarę rozwoju duchowej strony życia ludzkiego, w miarę poszerzających się zainteresowań i zakresu wiedzy, owe „bogi cudze" subtelnieją, rozwijają się i dorastają miary ludzkich aspiracji. W istocie jednak pozostają zawsze bożyszczami, którym człowiek na swój sposób służy i stara się nimi zapełnić głód własnego ducha i niedosyt wewnętrzny.

Wyrafinowane bożyszcza współczesnego człowieka są zbyt liczne i zbyt znane, by je tu po imieniu wyliczać. Na przestrzeni kilku ostatnich wieków panują one nad umysłami i nad sercami, a czę-

sto nad zmysłami. Są wśród nich także takie, które należą do przetworzonych wysiłkiem ludzkiej myśli wartości świata zewnętrznego, te mają postać gigantycznych nieraz osiągnięć współczesnej techniki; inne to wzniosłe idee, lub jednostki ludzkie, a bywa i tak, że człowiek umieszcza tam samego siebie. W tym ostatnim wypadku przypisuje sobie i spodziewa się po sobie tego, na co go nie stać.

Wszystkie bożyszcza współczesne posiadają jedną wspólną funkcję: wszystkie one w jakiś sposób mają zbawić człowieka, obdarzyć go tym, czego nie posiada, wyzwolić go ze stanu teraźniejszego i przynieść mu stan inny, lepszy, szczęśliwszy.

W rzeczywistości chodzi bowiem zawsze o to samo: człowiek nosi w sobie nieugaszone pragnienie zbawienia. Chce być zbawiony i zbawienia szuka. Jeśli go nie weźmie od Boga Jedynego, to będzie go szukał i oczekiwał od kogokolwiek czy od czegokolwiek innego, będzie je wiązał z jakimkolwiek bożyszczem. Ostatecznie wszystko jedno czy tym bożyszczem jest pokraczny bożek mieszkańca dżungli, czy najnowocześniej urządzone laboratorium naukowe, które więzi całą duszę, myśl, serce i wszystkie duchowe i fizyczne siły człowieka.

Jest tylko jedna jedyna droga, na której człowiek może wyzwolić swego ducha z owego subtelnego bałwochwalstwa. Tą drogą jest oddanie i powierzenie siebie Bogu Jedynemu.

On bowiem tylko ma prawo zażądać całej duszy, zawładnąć całym sercem, myślą i twórczymi energiami człowieka.

Bóg, który jest tym, czym ja nie jestem.

Bóg, który ma w sobie to wszystko, czego ja nie mam.

Bóg, który wie to, czego ja nie wiem, a w głębinach swych trzyma wytłumaczenie mojego jestestwa: On wie czym jestem i dlaczego jestem.

Bóg, który jest moim początkiem i moim końcem — moim Panem, lecz równocześnie moim Ojcem i Przyjacielem. On jest tym jedynym, który naprawdę może mnie zbawić, jest bowiem Życiem, Światłem, Dobrocią, Miłością i Pokojem.

On, który we Wcieleniu przyjął postać Samarytanina, pochyla się nad człowiekiem, by uczynić go tym, czym nie jest, by dać mu to, czego nie posiada, powiedzieć mu to, czego nie wie, powierzyć mu Siebie samego ze wszystkim, czym jest.

Dlatego On jest tym Jedynym, który winien być miłowany z całego serca, z całej duszy, ze wszystkich myśli i ze wszystkich sił.

A pierwszy po Nim jest człowiek...
Ja i ten drugi człowiek obok mnie.
Pomiędzy mną a Bogiem Jedynym nie ma miejsca na żadne bożyszcza. Pomiędzy Bogiem a moją duszą, pomiędzy Bogiem a moim sercem i myślą nie ma miejsca na żadne bożyszcza.
Nie ma miejsca ani na bożyszcza serca, ani na bożyszcza myśli, ani na bożyszcza zmysłów.
Bóg jest najwyższą wartością na drodze mojej myśli, jest też najwyższą wartością na drodze mojego serca i wszystkich moich sił.
On jest pierwszy. Bóg, Władca i Ojciec wszystkiego stworzenia. A na drugim miejscu jest człowiek, który bez reszty winien Mu w miłości zawierzyć siebie samego.
Wszystkie inne wartości poza człowiekiem winny być zachowane. Winny być w miarę możności pomnożone, przetworzone, lecz wszystkie winny służyć człowiekowi, a poprzez człowieka Bogu.
Liczne idee i wartości, które dzisiaj urosły do miary bożyszcza, same z siebie posiadają nieraz funkcje kulturotwórcze, ekonomiczne czy inne; są one nie tylko pożyteczne, lecz wręcz konieczne dla życia. Ewangelia i przykazanie o Bogu Jedynym nie mają bynajmniej na celu niszczyć ich czy wyrzucać poza nawias życia. Usiłują tylko przywrócić im właściwe proporcje, by nie panowały nad sercami i umysłami, lecz służyły im, usiłują przywrócić człowiekowi pierwsze miejsce w świecie widzialnym, a Bogu pierwsze miejsce we wszechświecie.

Pierwsze przykazanie widziane oczyma człowieka niewierzącego tylko jako podporządkowanie wszystkiego Bogu, absolutnemu i bezwzględnemu władcy, wydawać się może źródłem niewoli i skrępowania. Widziane natomiast oczyma człowieka wierzącego i rozważane w atmosferze miłości jest źródłem wywyższenia człowieka i to w takim stopniu, w jakim stworzenie wsparte łaską i miłością Boga wywyższone być może, jest wyzwoleniem ze wszelkiej niewoli jaka by mogła zagrażać ze strony świata stworzonego i przeznaczeniem do „wolności synów Bożych".

Po tych rozważaniach natury ogólnej, które obejmują wszystkich ludzi, zwrócić należy uwagę na aktualność tego przykazania w życiu codziennym każdego z wierzących. I im, choć zawierzyli siebie Bogu Jedynemu i wyzwolili się z upokarzającej służby „bogom cudzym", zagraża przecież pewne niebezpieczeństwo bałwochwalstwa cząstkowgo.
Istnieją bożyszcza, które usiłują zastąpić Boga Jedynego. Istnieją również takie, które usiłują Go uzupełnić. Te ostatnie zagra-

żają wszystkim wierzącym. Są to te wartości, które człowiek wierzący usiłuje włączyć w swoje życie niejako poza plecami Pana Boga i wbrew Jego woli. Usiłuje nimi powiększyć stopień swego szczęścia, radości i przyjemności uważając, że to co mu Bóg daje nie wystarcza.

Mówiąc językiem codziennym, chodzi tu o grzechy, do których przywiązało się ludzkie serce czy ludzkie zmysły; one spełniają rolę pocieszycieli „uszczęśliwiających" człowieka. Są to bożyszcza, które przychodzą do niego na krótki okres, na dzień jeden, na godzinę czy chwilę.

Trudno człowiekowi wyrzec się ich szczerze, trudno mu za nie żałować. Jest to szczególnego rodzaju postać bałwochwalstwa; teoretycznie Bóg pozostaje Panem i najwyższym Dobrem, któremu człowiek się powierza, lecz mniejsze lub większe niewierności gaszą miłość: człowiek dzieli się wewnętrznie między Boga Jedynego i między bożyszcze.

MODLITWA

Gdy człowiek uwierzy w Boga Jedynego i zawierzy Mu siebie i swój los, gdy usunie lub przynajmniej postanowi usunąć wszelkie bożyszcza, które mogą stanąć pomiędzy nim a Bogiem Jedynym, wówczas spełnia się pierwszy postulat zdrowego życia religijnego.

Pierwszy, lecz nie jedyny.

Człowiek bowiem poznawszy prawdę jest zdolny ująć ją w pojęcia i wypowiedzieć, a przeżywając miłość jest w stanie wyznać ją. Również i przed Bogiem zdolny jest wyznać, że uwierzył w Niego, że Mu zawierzył, że uznał Go Panem najwyższym, że wreszcie jako Dobro najwyższe i ostatnie postawił Go na drodze swego serca, a jako najwyższą i ostatnią prawdę na drodze swej myśli.

Tego rodzaju wyznanie w jakikolwiek sposób — wewnętrznie czy zewnętrznie uczynione — jest modlitwą, drugim nieodzownym elementem życia religijnego. W atmosferze zaufania i miłości wypowiada w niej człowiek prawdę o Bogu — tak jak ją zna — i prawdę o sobie.

Zaufanie i miłość nie są bynajmniej równoznaczne z chwilowym podniosłym nastrojem, czy uczuciowym przeżyciem religijnym. Rodzą się one z tych wszystkich odkryć i stwierdzeń dokonanych przez rozum kierowany wiarą, o których wspomnieliśmy w poprzednim rozważaniu:

Bóg jest Panem, a równocześnie Ojcem i Przyjacielem.
Jest tym, czym ja nie jestem.
Wie to, czego ja nie wiem.
Posiada to, czego ja nie posiadam.
Jest Życiem, Światłością, Dobrocią, Miłością i Pokojem.

Jako Wcielony Syn Boży wnosi wszystkie te wartości na świat, jak miłosierny Samarytanin rozdziela je lecząc ludzkie słabości i czyni z ludzi swych współbraci wedle ciała — domowników Bożych — dzieci Boże.

Każde z tych stwierdzeń może stanowić nawiązanie rozmowy modlitewnej pomiędzy Bogiem a człowiekiem i zależnie od punktu nawiązania modlitwa nabiera różnych odcieni: od modlitwy uwielbienia poprzez dziękczynienie, przebłaganie do zwykłej prośby. Pierwsze miejsce zajmuje jednak zawsze owo wyznanie: „Tyś jedyny Pan, Tyś jeden Najwyższy". Jest ono równoznaczne co do treści z pierwszą prośbą modlitwy Pańskiej: „Święć się imię Twoje".

Tego rodzaju modlitwę uwielbienia winien człowiek składać Bogu przede wszystkim w imieniu własnym. Winien jest ją Bogu, którego poznał i którego uznał. Jest ją winien również w pewnym znaczeniu samemu sobie, ponieważ z Bogiem jest życiowo powiązany, Bóg stanowi kres jego życia.

Wtórnie jednak winien jest Bogu to modlitewne wyznanie chwały w imieniu wszystkiego stworzenia. Człowiek bowiem w całym widzialnym stworzeniu jeden jedyny zdolny jest poznawać, wartościowość i miłować. Postawiony na szczycie widzialnego świata, a przez materialną stronę swej natury ściśle z nim powiązany, jest przed Bogiem myślącym przedstawicielem istot niezdolnych do myśli, miłującym przedstawicielem stworzeń niezdolnych do miłości. Korzystając ze świata stworzonego będącego tworem i darem Boga, winien mu jest za to ową daninę chwały, jaką w jego imieniu Bogu składa. Wszystkie dzieła rąk Bożych wokół człowieka i wszystkie dzieła ludzkie — gigantyczne osiągnięcia ludzkiej techniki wypowiadają chwałę Bogu w modlitwie człowieka, w nim podporządkowują się swemu jedynemu Władcy i wraz z człowiekiem i poprzez człowieka ofiarowują się pełnić Bożą służbę. Stąd też, gdy człowiek zaniedbuje modlitwę, pozbawia stworzenia obok niego istniejące możności wypowiedzenia chwały Bożej.

Ten ostatni moment posiada zasadnicze znaczenie w praktyce chrześcijańskiego życia.

Człowiek tak się zachowuje, jakby o jego duchowy świat walczyły dwie niewspółmierne potęgi. Z jednej strony Bóg, który powiada: „Będziesz miłował Pana Boga twego ze wszystkiego serca twego i ze wszystkiej duszy twojej i ze wszystkiej myśli twojej i ze wszystkich sił twoich..." Z drugiej zaś strony usiłują zdobyć ducha ludzkiego atrakcyjne dobra stworzonego świata. Człowiek skutkiem słabości swej i trudności rozeznania faktu, że Bóg i stworzony przezeń świat nie są przeciwnikami, staje nieraz w rozterce duchowej i nie umie poradzić sobie z rozdartym sercem swoim. Jakkolwiek teoretycznie potrafi te sprawy ustawić poprawnie w swym życiu, to jednak w praktyce przyczyniają mu one wiele trudności, a nawet cierpienia.

Postawiliśmy poprzednio twierdzenie, że żadna wartość stworzona, czy to człowiek, czy cokolwiek innego nie może uróść do miary i roli bożyszcza, nie może zawojować bez reszty ducha ludzkiego, owładnąć całkowicie jego myślą i sercem. Twierdzenie to w całej rozciągłości podtrzymujemy. Nie należy go jednak rozumieć w ten sposób, że poszczególna wartość stworzona nie może, w znaczeniu psychologicznego przeżycia, zapełnić bez reszty ludzkiej myśli i ludzkiego serca.

Bardzo często się zdarza, że człowiek zostaje w ten sposób zdobyty przez atrakcyjne wartości tego świata. Zwłaszcza w młodości niejednokrotnie cała pojemność ludzkiego ducha wypełnia się burzliwą, kipiącą treścią. W młodych głowach i w młodych sercach wartości tego świata znajdują entuzjastyczne przyjęcie i bywają gorąco przeżywane.

Czy więc w imię postawionej poprzednio zasady należy wyrzucać tego rodzaju treści, czy należy tworzyć pustkę i wystudzać ducha ludzkiego?

Wyjście jest inne.

Wyjście jest właśnie przez modlitwę.

Jest funkcją modlitwy przemawiać do Boga w imieniu człowieka i w imieniu wszystkich innych stworzeń. Jeśli więc jakakolwiek wartość stworzona znalazła się w obrębie naszego duchowego świata objęta miłością czy zainteresowaniem, niechże stamtąd w dalszym ciągu przemawia do Boga ustami ludzkimi.

Niech przemawia do Niego tym prawdziwiej i goręcej im człowiekowi jest bliższa i droższa.

Spróbujmy podnieść w górę w modlitewnym ofiarowaniu tę czarę ludzkiego ducha, w której burzy się nieraz i szumi entuzjazm i umiłowanie wartości stworzonych. Spróbujmy w modlitwie pod-

porządkować Bogu wszystko, czym jesteśmy, co miłujemy, czego pragniemy, czym żyjemy, by wszystko służyło Jemu — Jedynemu Bogu.

Gdy modlitwa wierzącego człowieka dokona owego „podniesienia" okazać się może, że niejedna sprawa, która nam głęboko zapadła w serce i zawładnęła myślą nie może być uświęcona, bo w sferze ludzkiego życia jest ona sprawą milczącą. Nie mówi do Boga, bo mówić nie może, jest bowiem w istocie swojej Bogu przeciwna. W tym wypadku człowiek musi się zdobyć na konieczne wyrzeczenie i usunąć tego rodzaju sprawy z obrębu własnego życia. W tym wypadku modlitwa zamiast uświęcać to, co uświęconym być nie może, pomaga człowiekowi rodzące się z wyrzeczenia cierpienie ofiarować Bogu jako nową postać podporządkowania się w miłości i zaufaniu.

Modlitwa, jeśli jest prawdziwą mową duszy, jest swego rodzaju duchowym roentgenem, który prześwietla wartości posiadane jak również zdobywane i upragnione, pokazując nam czy mogą być włączone w nasze życie w ramach porządku ustanowionego przez Boga — czy dopełniając kielich naszego życia będą mogły mówić do Boga naszymi ustami i naszą modlitwą.

Tak więc wychodzi na jaw jeszcze jedna rola modlitwy w życiu wierzącego człowieka: zabezpiecza go ona przed praktycznym bałwochwalstwem. Człowiek bowiem, który umie swemu Bogu powiedzieć z przekonaniem: Tyś jest Jedynym Bogiem moim i Panem, Ty jesteś najwyższą i ostatnią wartością na drodze moich myśli i na drodze mojego serca, ten człowiek potrafi równocześnie, choć nieraz z dużym trudem, a nawet cierpieniem, wyznaczyć wszystkim wartościom stworzonym właściwe miejsce w swym życiu. Nie pogardzając nimi, i owszem ceniąc je i szanując jako dzieła Boże, nie dopuści, by przemieniły się w bożyszcza. W modlitwie jego razem z nim i przez niego składają hołd Bogu Jedynemu, a w życiu jego wraz z nim służą temuż Bogu.

Ponieważ codziennie wchodzimy w bardzo bliski i ścisły kontakt ze światem stworzonym, a świat ten co dnia z konieczności wchodzi z całym bogactwem swych wartości i spraw w nasze życie i w konsekwencji jesteśmy ustawicznie przezeń w przeróżny sposób zdobywani, potrzeba nam codziennie trzeźwego i spokojnego spojrzenia na życie poprzez modlitwę. Koniecznym jest z tego punktu widzenia codzienne uświadomienie sobie, że jeden jest tylko Bóg, któremu służyć może człowiek bez ujmy dla swej godności, że jeden jest tylko Pan, któremu służyć winno wszystko, co jest w nas i co jest i dzieje się obok nas.

Przypomnieć wreszcie należy, że jesteśmy obowiązani do modlitwy w imieniu braci naszych milczących — w imieniu ludzi, którzy się nie modlą, bez względu na to, jakie były powody, dla których zaprzestali modlitwy lub nigdy jej nie zaczęli. Jeśli modlimy się w imieniu wszelkiego stworzenia, to tym bardziej winniśmy użyczyć miejsca w naszej modlitwie człowiekowi, który jest przecież najwyższą wartością widzialnego świata. Jeśli chwalimy Boga w imieniu milczącego stworzenia, tym bardziej wielbić Go winniśmy w imieniu milczących ludzi; powiedziano bowiem: „Będziesz miłował bliźniego swego jako samego siebie". Tak jak w biblijnej Sodomie i Gomorze szukał Bóg dziesięciu sprawiedliwych, dla których gotów był ocalić przed zagładą miasto pełne ludzi bezbożnych, tak bywa ustawicznie w dziejach ludzkości. Bóg szuka choćby nielicznej grupy prawdziwie sprawiedliwych, którzy by modlitwą swoją i sprawiedliwością ratowali sens i wartość życia ludzi od Niego dalekich lub wręcz Mu wrogich.

Byłoby rzeczą nienaturalną i źle świadczącą o dziecku, gdyby na początku dnia przeszło ono obok swych ziemskich rodziców bez jednego życzliwego słowa. Podobnie osądzić należy odmówienie Bogu i miłującemu Ojcu naszemu słowa codziennej porannej czy wieczornej modlitwy.

Lecz zaniedbanie codzienej modlitwy nie jest tylko kwestią prostego niedopełnienia obowiązku czci, ma ono daleko i głęboko w życie sięgające konsekwencje. Nie jest kwestią samego tylko formalnego grzechu, lecz kwestią straty i pozbawienia wartości. Jest pozbawieniem światła i mocy, jest utratą jasnego kierunku, zagubieniem sensu i wartości życia, które odłączone od Boga nigdzie nie prowadzi. A nie może być większej tragedii dla człowieka jak stwierdzenie, że życie jego zagubiło się na bezdrożach.

To właśnie modlitwa przypomina nam, że droga życia ludzkiego z postanowienia Boga kończy się u drzwi Ojcowskiego domu. W niej pozdrawiamy Ojca Niebieskiego jakoby z daleka, jakoby przez zasłonę, lecz jesteśmy pewni i w każdej modlitwie pewność ta się umacnia, że dom Ojcowski istnieje, a w drzwiach jego naprawdę oczekuje nas Ojciec nasz, który jest w niebiesiech.

Ks. Jan Pietraszko

MARIA WINOWSKA

PRÓBA WOLNOŚCI

Uczyniwszy raz jeden wybór
W każdej chwili wybierać muszę.
Jerzy Liebert.

Nie ma problemu, który by rozpętał takie powodzie inkaustu, tak zawzięte i nieprzejednane dyskusje, tyle sporów — nie tylko filozoficznych — co problem wolności. I nie dziw: wszak angażuje on każdego z nas bez wyjątku — do dna. Zupełnie inaczej patrzę na rzeczywistość, w sobie i poza sobą, jeśli wierzę w suwerenne prawa ducha, niż gdy sądzę, że podlegam ślepym determinizmom.

W niniejszym artykule nie chodzi mi o polemikę. Pragnę przede wszystkim jasno postawić sam problem wolności. Duchowej, gdyż innej nie ma: zakładając wolność, zakładamy ducha.

Istnieją właściwie dwa problemy wolności, jak już stwierdził św. Augustyn. Problem wolnej woli i problem wolności jako takiej. Pierwszy stanowi m o ż n o ś ć w y b o r u *hic et nunc*. Drugi to zdolność zdobywania i kształtowania własnej identyczności, własnego oblicza, jedynej, niepowtarzalnej, niewymiennej osobowości, w pewnym dokładnie odmierzonym odcinku czasu, w niepowrotnym nurcie dziejów. Oba problemy implikują się nawzajem: wolna wola ma się do wolności jak środek do celu. Każdym aktem wolnego wyboru stwierdza swoje prawa twórcze, których przedmiotem jestem w pierwszym rzędzie sobie sam. Wolna wola jest służką wolności: każdym dniem na nią z a r a b i a.

Życie człowieka to nieustanny dialog pomiędzy zdolnością wyboru, daną, i możnością samostanowienia, uwarunkowaną całym szeregiem doraźnych, drobnych nieraz zdobyczy. Wybierając pomiędzy dwiema, na pozór mało ważnymi ewentualnościami, w istocie w y b i e r a m s i e b i e. Nie jako coś d o k o n a n e g o, ale jako coś, co jest w trakcie tworzenia.

Jak widzimy, ten dialog pokrywa się z dialogiem „dwu ludzi we mnie": tego, którym jestem, i tego, którego z dniem każdym tworzę lub wynaturzam. Patrząc w siebie widzę siebie jako zrąb i jako fundament „pod budowę"; jako coś w sobie zamkniętego i jako coś na ścieżaj otwartego: byt autonomiczny w trudnym nieraz napięciu z tym pędem odśrodkowym, który każe mi wyjść z siebie, dawać siebie. Im bogatsza osobowość, tym większe napięcie. I na odwrót: atrofia jednego z biegunów prowokuje zanik osobowości.

Widzimy więc, że wolność nie jest czymś, co się ma, ale czymś, co się zdobywa, tak jak zdobywa się w trudnej walce własne oblicze, własny kształt. Wolność nasza jest w niewoli i życia ledwie starczy, by ją wyzwolić, wyzwalając z każdym dniem.

Problem osobowości i problem wolności pokrywają się nawzajem: wyzwalając własną wolność mnóstwem aktów wolnej woli, wyzwalam niejako siebie jak rzeźbiarz wyłuskujący z nieforemnego marmuru doskonały kształt.

Wolność angażuje ducha, a więc i rozum, i wolę. Woluntaryści i intelektualiści rozszczepili problem, który jest jeden, choć ma dwa oblicza. Tak właśnie ujmuje go św. Tomasz (choć nieraz tomiści posądzają go o jednostronny intelektualizm). Być wolnym, powiada, znaczy być panem własnego sądu, „*liberę iudicare*". Każdy więc wybór implikuje zarówno akt rozumu, jak i akt woli. Ze szczytu widać oba zbocza przeciwlegle doń wiodące, ale szczyt jest jeden!

Innymi słowy, wybieram zawsze całym sobą, w każdy wybór angażuję się do dna — i tym, co stanowi mnie najistotniej i wyróżnia spośród reszty stworzenia: duchem. Akt wolności jest aktem autoafirmacji i „dowodem osobistym". Wybierając stwierdzam, że jestem tym a nie innym, nie-podległym.

Doktryny godzące czy to w rozum, czy w wolę podcinają tym samym korzenie wolności i są antypersonalistyczne. I na odwrót, przyjmując osobowość w jej złożonej rozpiętości jako punkt wysokich i trudnych napięć, musimy przyjąć i rozum, i wolę jako **dane** problemu.

*

Specyficznym aktem wolności jest wybór. Zdrowy rozum (który nigdy się nie kłóci z filozofią żyjącą w zgodzie z rzeczywistością) mówi mi, że między dwiema ewentualnościami, że między dwoma przedmiotami mogę wybrać. Świadomość wolności wyboru jest wprost proporcjonalna do stopnia ukształtowania mojej osobowości. W tym stopniu, w jakim rezygnuję czy to sam, czy pod presją środowiska z praw człowieka, staję się łupem determinizmów i tracę poczucie własnej wolności, która zresztą, pozbawiona warunków roz-

woju, ulega stopniowemu zanikowi. Nie należy się dziwić, że są ludzie, którzy nie wierzą w wolną wolę, skoro sprzedali lub pogrzebali własną. Nie podkreślamy nigdy dość, że wolność nie jest czymś tylko gotowym i danym, ale również, jak ja sam, moim własnym łupem zdobycznym.

Czym tłumaczy się tajemniczy fakt, że mogę wybierać? Tym, że nic z tego, co wybieram, nie wypełnia pojemności ani tęsknoty mojego ducha. Wolność moja jest najlepszym dowodem transcendencji świata duchowego, który przerasta rzeczywistość doczesną nie stopniem, lecz wymiarem.

Mówiąc językiem bardziej filozoficznym — duch ma pojemność uniwersalną, gdy przedmioty będące w jego zasięgu są cząstkowe. Jest nastawiony na nieskończoność, gdy przedmioty, z którymi się styka, są skończone. Jest stworzony na to, by poznać (rozum) i ukochać (wola) Absolut, gdy świat, który go otacza, jest znikomy, względny i przemijający. Człowiek przerasta duchem to wszystko, co go pociąga. Nic na tej ziemi nie może wypełnić jego pasji poznawczej i woli kochania. Pomiędzy tęsknotą i jej przedmiotem, między zdolnością i pojemnością, między planowaniem i realizacją istnieje zawsze tajemnicza rysa, której nie sprawdził ten tylko, kto nie dorósł w sobie do rangi człowieka lub został, tak czy inaczej, zdegradowany. Można by śmiało rzec, że świadomość tej dogłębnej niewspółmierności tego, na co nas stać, z tym, co wchodzi nam niejako w ręce jako próba, łup czy wiano — świadczy o stopniu naszej dojrzałości duchowej i o wyrobieniu naszego charakteru. Im mniejsze napięcie, tym większa redukcja do stanu małża czy robota.

A więc swoboda, z jaką igram przedmiotami mojego wyboru, świadczy o tym, że nie wystarcza mi żaden. I wówczas nawet, gdy wybiorę, prześcigam tęsknotą to, co wybrałem, i biegnę ku nowym wyborom.

Św. Augustyn widzi w tym wewnętrznym nieustaleniu najwalniejszy dowód immanentny na istnienie Boga, który stworzył nas tak bardzo „dla siebie", „ku sobie", że to, co nie jest Nim, może co najwyżej oszukać nasz głód, nigdy go zaspokoić: *„Fecisti nos ad te, Deus, et irrequietum est cor meum donec requiescat in te..."*

Czyż znaczy to, że za życia możemy raz na zawsze wybrać Boga, nie wybierając nic poza tym?

Jest to niemożliwe, gdyż sprzeczne z naturą człowieka, a więc ze stwórczą intencją Bożą.

Życie jest czasem próby — w metafizycznym tego słowa znaczeniu. Zdobywam własną wolność, a więc siebie, wybierając wciąż. Wzrok

mam zbyt mętny, by dojrzeć Boga, wolę zbyt słabą, by Go ogarnąć, w Nim „spocząć".

— Dlaczego?

Dlatego, że Bóg nazbyt ceni swoje wolne stworzenie (wszak wolnością, którą mu dał, sam niejako związał sobie ręce), żeby nie dopuścić go do twórczego współudziału w kształtowaniu siebie i zdobywaniu własnego celu. Gdyby wzrok nasz nie był mętny, gdyby wola nasza nie była słaba (i to nie tylko na skutek grzechu, ale również dlatego, że tym, co w nas materialne, więzimy niejako i ubezwładniamy ducha), bieglibyśmy do Boga przeskakując wszystkie przeszkody, nie bacząc na żadne pokusy, ulegając wszechwładnemu prawu grawitacji. Nie byłoby wyboru, nie byłoby próby, nie byłoby wolnego współdziałania z Bogiem, nie byłoby zasługi. Kamień spada na ziemię, bo nie może inaczej, człowiek biegłby ku Bogu, bo nie mógłby inaczej.

I dlatego właśnie, jak na Synaju, kryje się Bóg w chmurze nieprzebytej albo bawi się z nami w chowanego, żebyśmy Go szukali. Wszytko wokół nas świadczy o Nim — i nie jest Nim; nosi jego ślady lub wizerunek, tak podobny do oryginału i tak niewspółmierny!

Wartość przedmiotów, które wybieram, nie w nich leży, lecz jest projekcją mojej tęsknoty, która w nich szuka, czego znaleźć nie może, choć są one może wizerunkiem, znaczą ślad. Najnędzniejszy grzesznik grzechem swoim świadczy Bogu, gdy tym, co nadto znikome, oszukuje swój głód nieukojony: głód Absolutu. Bożyszcza nie są niczym innym, jak tworem duszy Boga głodnej i szukającej Go w tym, co nie jest Nim. Grzech jest zawsze formą tęsknoty wykolejonej.

Czyż znaczy to, że lepiej **nie** wybierać, skoro przedmioty naszego wyboru nie są i nie mogą być tym, co wypełnia naszą pojemność, zaspakaja naszą tęsknotę? Oczywiście — nie! Czy chcę, czy nie chcę, wybierać muszę. Swoboda suwerenna, z jaką przerastam to wszystko, co mnie otacza, nie tylko usprawnia mnie do wyboru, lecz stwierdza moją godność człowieka. Im więcej we mnie człowieka, tym jaśniej widzę, że nic z tego, co mi wchodzi w ręce, uwięzić mnie nie może. I na odwrót: im bardziej abdykuję z człowieczeństwa, tym bardziej jestem niewolnikiem: kariery, pieniądza, żądzy fizycznej.

Nie w tym rzecz, żeby **nie** wybierać, ale w tym, czy wybieram **ku** czy **przeciw** Bogu.

Życie nasze, całe życie jest czasem próby; żyjąc w tym najdokładniej odmierzonym, moim odcinku czasu mam zdobyć siebie,

odegrać pewną rolę, która nie darmo w języku łacińskim zwie się: p e r s o n a. Mam ukształtować swoją własną, niewymienną o s o b o w o ś ć. „Co to jest życie?" spyta Shelley. I sam sobie odpowiada — „*the valley making of souls*": „dolina" (nie łez!) lecz „kształtowania dusz". Gdyż każdy z nas rodzi się „daną" którą musi rozwiązać. Splotem możliwości, które powinien zrealizować.

I to jest kwintesencją czasu próby: że stworzenie **może** robić konkurencję Stwórcy, że środek może zamaskować cel. Gdy śmierć zedrze z nas ułudy, ujrzymy w olśnieniu straszliwy dystans dzielący tego, który JEST (i „ku któremuśmy stworzeni"), od Jego najwspanialszych stworzeń. Tylko że wówczas nie czas już będzie wybierać. Zakrzepniemy niejako w ostatnim, przedśmiertnym wyborze. I świadomość tragicznej pomyłki starczy za piekło.

Dając nam bezcenny klejnot wolności Bóg nawet do naszego szczęścia nie chce nas przymusić, lecz kładzie nam niejako w ręce nasz własny los osaczając nas zewsząd siecią swej miłości, lecz tylko do pewnej granicy, którą może przekroczyć tylko nasze wolne „tak".

Na tym właśnie polega tragiczna wielkość człowieka: że jest własnym współtwórcą i z każdym dniem, wybierając wielokrotnie **ku** lub **przeciw** Bogu, już to zdobywa własne oblicze, już to zamienia na karykaturę; już to staje się „sobą" = „osobą", już to z siebie rezygnuje i staje się coraz bardziej pastwą ślepych determinizmów.

*

Każdy wybór jest przedsmakiem śmierci, gdyż coś wyklucza. Dlatego może dyletanci tak boją się wybierać, bo nie chcą stracić, czego nie wybrali. Ale przetrwać może tylko ten, kto się a n g a ż u j e, a więc w y b i e r a, gdyż aktem wyboru zapuszcza niejako korzenie w dolę człowieczą.

A więc wyrzeczenie jest w samym sercu działania. Cokolwiek czynię, wykluczam to wszystko, czego nie czynię. Wybierając pewną możliwość, zabijam niejako w sobie wszystkie inne możliwości. Za św. Pawłem mogę rzec, choć może niekiedy w trochę innym znaczeniu: „*Quotidie morior*" — „na każdy dzień umieram".

I teraz nasuwa się pytanie zasadnicze: czy umarłem temu co lepsze, czy temu co gorsze we mnie? Czy wybór mój jest ofiarą tego co niższe na rzecz tego co wyższe, czy też abdykacją z tego co wyższe na rzecz niższych instynktów?

Ku Bogu? Przeciw Bogu?

*

Tragiczne napięcie, w którym żyję, nie świadczy bynajmniej, jakoby siły przyciągania, ćwiartujące mnie niejako, miały równy rozmach i równe szanse.

Wolność jest cechą specyficzną mojej ludzkiej natury, która ma swój kierunek, swój cel i jak mówią Francuzi — „swoją orientację".

Wolność moja nie na tym polega, że mogę jednakowo wybrać dobro lub zło. Wybierając dobro, działam zgodnie z własną naturą, wybierając zło — idę niejako wbrew naturze i tej istotnej celowości, która tłumaczy moje istnienie, zadaję sobie gwałt. Innymi słowy — wybierając przeciw Bogu, wybieram przeciw sobie i zamiast budować — niszczę.

Gdyż wolność, będąca wypadkową rozumu i woli, zna lub przeczuwa jedyne dobro, które może zaspokoić jej tęsknotę. Dobro absolutne, na pojemność tęsknoty absolutnej, zakonspirowanej w ludzkiej naturze.

Stąd pozorny paradoks: wolność po to jest, by służyć; pozwala mi stać się sobą, ratyfikując powołanie, które mnie stanowi. Ponieważ zaś moim celem jest zjednoczenie z Bogiem, racją bytu mojej wolności jest doprowadzić do tej komunii całym szeregiem świadomych i nieprzymuszonych wyborów, które składają się na stan posłuszeństwa i oddania „Komuś, kto we mnie jest więcej, niż ja sam" (Claudel).

Próba na tym polega, że zryw dogłębny, który mnie ku Bogu zwraca, może ulec wykolejeniu. Nie myli mnie moja tęsknota, lecz zmylić może przedmiot, którym staram się ją zaspokoić. Od Boga dzieli mnie dystans, który muszę przezwyciężyć; nie o włanych siłach, lecz siły Boże staną do mojej dyspozycji pod tym tylko warunkiem, jeśli je przyjmę, jeśli powiem im: „tak".

Dystans ten jest wypadkową mojej kondycji stworzenia, dobytego z nicości i ciążącego ku nicości, nad którą mnie unosi stwórczy akt; stąd ta nędza jak gdyby wrodzona i skłonność do złudzeń i pęd dośrodkowy (zamiast odśrodkowego), który sam w sobie nie jest wprawdzie złem, lecz umożliwia grzech. Wolność moja jest wprawdzie skierowana ku dobru, nastawiona na dobro, stworzona dla dobra; ale zarazem jest zdolna do dobra i zła i w ciągłym napięciu między dobrem i złem, między bytem i niebytem. Do ostatniej chwili, do momentu śmierci człowiek wybiera, wybrać może nieraz na przekór całemu, długiemu życiu.

I tu właśnie leży sedno zagadnienia: każdym aktem wolnej woli wybieram nie tylko między dobrem i złem, ale również między „bytem i niebytem". Bądź to ratyfikuję i zaślubiam niejako Bożą

wolę, stwórczy akt, który powołał mnie do bytu i nazwał po imieniu (tak jedynym i niewymiennym, jak ja sam), bądź też odrzucam Boga i zaślubiam nicość, oddając się na pastwę bezkształtu i rozkładu, żywiołów bezimiennych. „JESTEM“ bardziej — albo mniej.

A więc ostatecznym celem wolności jest zgodzić się na to, żeby **być: sobą, w pełni**, poprzez kolejne wybory, którym nie przewodzi przypadek czy kaprys, lecz intencja jednokierunkowego toru. Już stoicy mówili, że jedyną formą królewskiej niezależności jest służba Boża: *servire Deo regnare est.*

A więc moja wolność winna być darem, ale stać się może cytadelą egotyzmu. Winna być służbą, ale może stać się źródłem anarchii. Rzecz znamienna: ci właśnie, którzy w imię wolności odrzucają wszelkie hamulce, wyłamują się z wszelkich, krępujących ich rzekomo obowiązków, którzy świat cały — i bliźnich — sprowadzają do własnego, ubóstwionego mianownika, którzy kultywują swoje „ja“ niby kwiat cieplarniany, którzy, kochając nawet, biorą, lecz boją się dawać, pożyczają, lecz nie dają — piewcy samowoli, w siebie zapatrzeni podobni są młynom mielącym próżnię i zamiast znaleźć, czego szukają tak zazdrośnie: siebie, wykruszają się dosłownie w miałkich przygodach, jałowi i bezpłodni. Nigdzie chyba nie sprawdza się dotkliwiej, niż tu właśnie, pozorny paradoks Ewangelii: że kto chce zachować duszę swoją, straci ją. Tylko wolność, która służy, jest wolnością wyzwoloną, tylko wolność, która daje, jest wolnością istotną, tylko wolność nieodcięta od źródła staje się nurtem życiodajnym.

*

Najautentyczniejsze wartości doczesne: miłość, sztuka, nauka, władza mogą ulec zwyrodnieniu, jeśli zamkniemy w nich, jak w więzieniu, nasz głód Absolutu. Nie one winne, gdyż z Boga są, więc „nader dobre“, *valde bona*. Winien człowiek, który żąda od nich, czego dać nie mogą, a więc je wynaturza, wykorzenia, wykoleja. Rezultat jest taki, że wartości te, dobre w sobie, stać się mogą z winy człowieka trucizną i złem.

Istnieją jednak również — o wiele rzadsze — wypadki czystej negacji, woli jak łuk sprężonej, ale w samouwielbieniu, postawa nietzscheańska, głosząca suwerenną autonomię własnego „ja“, upijająca się wolą własnej potęgi (*der Wille zur Macht*).

„Jestem tym, który bez przerwy przerasta sam siebie“ woła Zaratustra. Nietzsche nie był eklektykiem ani pięknoduchem! W to,

co pisał i głosił, zaangażował się tak dogłębnie, że katastrofę swych zawrotnych ambicji przypłacił obłędem.

Stoi oto niby sygnał ostrzegawczy na zakręcie dziejów, świadcząc o głodzie świętości, lecz odciętym od źródła świętości, o prometejskim trudzie, pasującym się z tajemnicami — które Bóg maluczkim objawia. Nie darmo ścigał go w domu dla obłąkanych cień Ukrzyżowanego!

Wola samostanowienia i samoistności może doprowadzić do samobójstwa, jak w „Biesach" Dostojewskiego.

„Szukałem przez trzy lata — mówi Kiryłow — atrybutu mojego bóstwa i znalazłem: atrybutem świadczącym, że sam sobie jestem bogiem, jest własna moja wola. Ona to stwierdza, że nie ulegnę, objawia najjaskrawiej moją nową, moją straszliwą wolność. Gdyż wolność ta jest straszliwa. Odbieram sobie życie, aby stwierdzić moją nieuległość, moją nową, moją straszliwą swobodę."

Jest w tej postawie coś szatańskiego, świadomy bunt i potworne nadużycie najwspanialszego daru, jakim Bóg wyróżnił człowieka.

Ten jest tragizm „snów o wolności" bez Boga i poza Bogiem, że wiodą, stopniowo i nieuchronnie, w najstraszliwszą niewolę. Gdyż źródłem i gwarantem naszej wolności jest wolny Bóg i ten tylko wie, co znaczy wolność, kto Jemu zawierzy: *„Servire Deo regnare est"*.

*

A więc nie byle jaka służba, nie byle jakie „wyjście z siebie" jest rękojmią wolności, aczkolwiek każdy wyłom w więzieniu, który buduje nasz egoizm, może wieść w Boga Poręczyciela. Toteż człowiek „ideowy", a więc zdolny dawać siebie, choćby mitom, jest o całe niebo wyższy od dyletantów czy pięknoduchów. Wyższy i nieraz groźniejszy. Gdyż konflikt istotny dzieli tych tylko, którzy umieli się zaangażować. „Bodajbyś był zimny albo gorący..." Zimna woda budzi skuteczniej niż letnia.

*

Kto szuka wolności poza Bogiem, zdradza własne źródło i sam się wyklucza poza obręb miłości, już nie wie, co to jest miłość. Cóż to znaczy? Jaki związek tajemny a istotny łączy te dwa klejnoty człowieczego dostojeństwa?

Korzeniem wolności jest miłość. Ale miłość jest z Boga i Bóg jest Miłością. A więc wolność nasza jest wkorzeniona w „Tego który JEST": jesteśmy wolni na tyle, na ile Boga w nas.

Bóg-Miłość nie mógł tworzyć inaczej jak **dla** miłości. Przyjąwszy raz jeden tę zasadę kardynalną, którą Jan Ewangelista zawarł w krótkim zdaniu: „Bóg jest Miłość", widzimy jasno, jak dalsze

ogniwa zazębiają się nieomylnie jedno o drugie, wiodąc nas między dwiema otchłaniami tajemnic: Bożej Opatrzności i tragicznej, obosiecznej, ludzkiej wolności.

„L'amor che move il sole e l'atre stelle", powiada Dante, Wszystek świat dźwiga się z niebytu na przemożny apel miłości. Posłuszny i ślepo wierny prawom, którym poddał go Stwórca.

Ale miłość żąda więcej, o wiele więcej. Zaspokoić ją może tylko wolne, nieprzymuszone „tak".

A więc tworząc wolnego człowieka „na swój obraz i podobieństwo" Bóg wiedział dobrze, co ryzykuje! Wolne „tak", ale również wolne „nie"! I choć człowiek, idąc przeciw Bogu, idzie przeciw sobie, Bóg go nie zniewoli! Miłość czeka, żebrze, zdobywa wzajemność, lecz wytrychem serc nie otwiera, gdyż przymus jest jej tak przeciwny, jak ogień wodzie. I dlatego wolność jest do niej kluczem, nie kradzionym lecz składanym w darze. Istotą miłości jest wolne, nieprzymuszone „tak".

Jeśli więc przyjmiemy wspaniały skrót świętojański: „Bóg jest Miłość", jeśli zgodzimy się, że człowiek jest wolny i całym życiem swoim wolność swoją zdobywa, na nią zarabia, jeśli uznamy istotną korelację między miłością i wolnością mającymi się do siebie jak korzeń do drzewa (by stwierdzić tę zależność — wystarczy plan empiryczny), to musimy dojść do wniosku, że wolność nasza nie może istnieć poza Bogiem, tak jak drzewo nie może istnieć bez korzenia; że więc zdrada Boga jest zawsze pewną formą niewoli i paktowaniem ze sferą determinizmów, abdykacją ducha na rzecz materii, gdyż tylko „tam gdzie duch, jest wolność", a ducha tchnął w nas Bóg!

*

Miłość jest korzeniem wolności i wolny jest ten tylko, kto przyzwala Bogu w sobie, nie z musu, lecz z miłości, kto na Jego apel odpowiada wolnym: tak.

W jednym z najstarszych rytuałów chrztu spotykamy to zdanie, jakby z granitu ciosane:

„Consentio tibi, Christe!"

Zgadzam się na Ciebie, Chryste, przyjmuję z dobrej, nieprzymuszonej woli nie tylko świetne dary Twoje, ale Ciebie, który stajesz u moich drzwi i kołaczesz. Otwieram Ci drzwi na oścież i wiem, że nie wchodzisz jak intruz czy choćby gość, lecz jak dusza mojej duszy, mój sens i moje dopełnienie. W Tobie odnajduję siebie. Ty mnie utwierdzasz: *„solidabor in te!"* Tyś jest w sercu mojej wolności, **Tobą jestem wolny**. Czynię, co chcę, gdyż chcę Ciebie i wiem, że ze sobą dajesz mi, co chcę. Drzewo mojej wol-

ności odnalazło swój korzeń i może róść, i może się rozgałęziać, i może owocować tak, jak chce, gdyż chce tego, co Ty. Moja wola splotła się z Twoją i zgadzam się na imię, któreś mi dał. Przyjmuję apel, który powołał mnie do bytu, chcę być tym arcydziełem, któreś sobie uplanował, i choć nie zawsze czynię, co chcę, ufam, że w przymierzu z tobą odnajdę własną wolność wyzwoloną.

Ten jest sens pozornego paradoksu, którym jakżeż często szermuje się na opak: „*Ama, et fac quod vis*".

Kto kocha prawdziwie, nie może kochać przeciw Bogu, nie może nie kochać Boga, i każdy jego czyn wyrasta z miłości, ma korzeń miłości, jest miłością.

Jeśli przyjmiemy w całej rozciągłości głębokie zdanie Pindara: „Stań się, czym jesteś', czyż nie należy wyciągnąć zeń konkluzji, że jedynie rozrost wewnętrzny do miary, jaką stwórczym aktem wyznaczył mu Bóg, i pełna aktualizacja uśpionych w nim możliwości może dać człowiekowi to, co jest odblaskiem pełni: szczęście? I że w tej perspektywie nie świętość jest „przeciw naturze , ale to, co jej przeszkadza i z nią się kłóci: grzech? Na linii człowieczeństwa nie jest grzesznik, ale święty, nie ten, kto sam siebie rozkłada, ale ten, kto znalazł współczynnik własnej jedności i coraz bardziej, coraz pełniej JEST SOBĄ. By znaleźć własne oblicze, trzeba szukać go w Tym, kto jest mu pierwowzorem.

Jednym słowem i w znaczeniu zgoła innym, niż to sądzą potocznie dewotki, trzeba realizować świętego w sobie, a więc kogoś tak niesłychanie oryginalnego, tak zupełnie innego niż wszyscy święci od początku świata, tak przedziwnie nowego i nieprzewidzianego, że otoczenie (zwłaszcza świątobliwe) z całym ferworem będzie mu sekundować w dziele uświęcenia, umożliwiając mu praktykę Ośmiu Błogosławieństw i rozpozna go, może, dopiero po śmierci... Gdyż „wolność wyzwolona" jest siłą tak wielką, że kurczą się przed nią w ślepym lęku ci, którzy własną wolność zaprzedali w niewolę, taką czy inną. Święty to człowiek tak straszliwie wolny — Bożą wolnością — tak do dna niezależny, choć posłuszny jak dziecko, że sama jego obecność jest protestem. Nie potrzebuje mówić, dość że jest. Chodzi po świecie, jak „*magna charta*" wolności. Tej najistotniejszej, wewnętrznej, bez której zewnętrzna nie istnieje. Gdyby było nam dane śledzić dzieje sekretne dusz, stwierdzilibyśmy, że u podstaw takiej czy innej niewoli jest zawsze jakaś cicha abdykacja, niekiedy w sferze zgoła różnej, czysto moralnej. Reperkusje wewnętrznych zdrad mają zasięg o wiele dalszy, niż się nam wydaje, i sami nieraz nie wiemy, kogo

własnym grzechem zaprzedaliśmy w niewolę. Jedni płacą za drugich, a bilans ostateczny objawi się nam dopiero w Dzień Pański.

A więc wolność nie jest czymś, co się ma, ale czymś, co się zdobywa, co się wyzwala stopniowo, uparcie, konsekwentnie, całym mnóstwem aktów wolnej woli. Wolnego wyboru, który na to, co we mnie materialne, bierne, „cielesne" i podległe, przedkłada ducha, a więc Boże podobieństwo we mnie, Bożą myśl domagającą się realizacji, tajemniczą osobowość, która mnie stanowi i zarazem wyróżnia, sojusz z Kimś, bez Kogo nie mogę być SOBĄ. Pełnym wyzwoleniem wolności jest miłość doskonała, a więc dar, który dając, nie traci, lecz zyskuje z nawiązką Bożą. Naprawdę wolni i w pełni sobą są tylko święci, a więc ci, którzy wolnym i nieprzymuszonym „tak" zawierzyli się bez reszty i zaślubiając wolę Bożą odnaleźli własną.

Wolność jest czymś, co się zdobywa, ale jest również czymś, co można stracić i zaprzedać w niewolę. Kolejne, stopniowe, konsekwentne akty wolnej woli przedkładające nad jasność ducha to, co w nas mroczne i mętne, i cielesne, i zależne, angażują nas stopniowo na drogę, która odwraca nas od Boga i od nas samych, a zwraca w bezkształt, w rozkład, w niebyt, niekiedy — w śmierć za życia. Nie darmo język potoczny mówi o ludziach **spętanych** grzechem, opętanych przez zło. Są to istotnie pęta skazujące na niewolę najgorszą, gdyż wewnętrzną i zawinioną. Smutnym paradoksem niewola ta jest często u kresu drogi, na której szukaliśmy wolności **poza** Bogiem i **przeciw** Bogu. Jakżeż się dziwić, że krzepnąc w okowach praktycznego determinizmu, który nas przytłacza i wykoleja, w końcu przestajemy wierzyć w wolność, uważamy ją za mit? Negację intelektualną poprzedza najczęściej negacja moralna. Mało jest ateuszy, dla których Bóg nie był by kimś n i e w y g o d n y m. Zamiast uznać obiektywnie istnienie wolności, do której dobrowolnie straciliśmy prawo, wolimy twierdzić, że nie istnieje, że nie istniała nigdy.

Stopniowe, wolne wybory za wolnością lub przeciw wolności, za Bogiem lub przeciw Bogu, za sobą lub przeciw sobie — kształtują dwie wyraźnie rozgraniczone kategorie ludzi, których Paweł święty określa jako „duchowych" i jako „cielesnych". Lecz przejście z jednej kategorii w drugą, póki życia, nie jest wykluczone.

To prawda, że wybierając raz mościmy jak gdyby drogę do następnego wyboru i że nasze akty wolnej woli zazębiają się nawzajem, tworząc z czasem pewną dominantę, nawyk, ośrodek krystalizacyjny w dobrym i złym. Wczorajsza moja wolność ciąży niejako na mojej dzisiejszej wolności, wczorajszym wyborem zaangażowa-

łem poniekąd dzisiejszy: wiemy aż nadto, jak trudno niekiedy z danego posunięcia się wycofać! I jak danym czynem przesądzam niekiedy ciąg dalszy, w dobrym i w złym. Nie ma mowy o „absolutnej wolności", która się śniła racjonalistom, tak jak gdybyśmy mogli wybierać w każdej chwili od nowa, na tle jakiejś mitycznej *„tabula rasa"* i w suwerennej niezależności od poprzednich wyborów. Człowiek jest zbyt mroczny samemu sobie, zbyt zaangażowany w materię, zbyt podległy nawykom (i nałogom), żeby móc w każdej chwili całe swoje życie postawić pod znakiem zapytania, zrobić z miejsca zwrot o 180 stopni. Wybierając dziś, sam nie wiem, dokąd sięga mój wybór, jaką drogę otwiera, jakie drogi zamyka. Nie ma w życiu „eksperymentów": k a ż d y a n g a ż u j e. Młodzi, którzy sądzą że można bezkarnie zakosztować kwiatów zła i potem wszystko przekreślić, zacząć od nowa, łudzą się tragicznie i nie znają siebie: człowieka. Niejedna klęska życiowa zaczęła się tanim eksperymentem.

Ani fizycznie, ani psychicznie nie stać nas na to, żeby zaczynać wciąż od nowa. Są jednak w życiu momenty, w których dokonuje się w nas taki przejmujący zwrot, gdy wolność nasza, sprężona jak cięciwa, odwraca się od czegoś — ku czemuś się zwraca. Są to akty wolności twórczej i najwspanialsze świadectwo wolnej woli, którą stać na aż tak radykalną przemianę. W tej perspektywie Julian Apostata świadczy nie mniej niż Paweł Apostoł o możliwości przemian, które w okamgnieniu mogą odwrócić człowieka „podszewką do góry", jeśli nie z jego inicjatywy, to nie bez jego winy lub zasługi, nie bez jego przyzwolenia. W każdym nawróceniu jest taki moment, w którym łaska przemożna jakby cofa się i czeka, pokorna i czujna, czy aby człowiek tak miłościwie osaczony zdobędzie się na ostatni, decydujący krok, przyjmie Boga w dom: *„Consentio tibi, Christe."*

Maria Winowska

KS. JAN INNOCENTY BUBA SCH. PIAR.

ZA GALILEUSZEM DO ARCETRI

PAPIEŻ URBAN VIII

Na barokowym marmurowym cokole władcza postać w pontyfikaliach i trójkoronie. Nie wiesz, czy wyciągnięta prawica z rozstawionymi palcami kieruje w głąb bazyliki św. Piotra błogosławieństwo „*Urbi et orbi*", czy krótki, władczy rozkaz. Wytłumaczenia w spiżowych oczach nie wyczytasz, a ust zgubionych w bujnym zaroście nie znajdziesz. Łagodne kształty kararyjskiego marmuru w symbolach miłości i miłosierdzia u podnóża mauzoleum dziwnie kontrastują z burzą szlachetnego spiżu na szczycie. Może geniusz Berniniego zaklął w spiż i kamień ćwierć wieku życia Kościoła i ustawił w niszy przebudowanej przez siebie świątyni ku rozwadze pokoleń?

Urbanus VIII Barberinus Pontifex Maximus...

Lorenzo Bernini kreślił i rzeźbił mauzoleum za życia papieża. Papież doglądał pracy i nie żałował słów wypowiedzianych onegdaj do mistrza „wynalezionego" przez poprzednika w hiszpańskim Neapolu: „Wielkie szczęście dla artysty, że Barberini został papieżem, ale jeszcze większe dla Barberiniego, że Lorenzo żyje za jego pontyfikatu". Po gzymsach cokołu łażą pracowite spiżowe owady. „Trzej kardynałowie nepoci" powiadają złośliwi. Nie, *„le api"*, pszczoły herbu Barberinich. Ktoś ze współczesnych, dowcipny i cierpliwy, wyliczył w Rzymie około 10 tysięcy tych herbowych owadów, po 3 na każdym dziele sztuki.

Hiszpanów panoszących się na italskim półwyspie papież nie lubił. Dla przeciwwagi politycznej skłaniał się w stronę „króla słońce" Ludwika XIV. Z zainteresowaniem śledził wydarzenia na północy Europy, etapy wojny trzydziestoletniej i interwencję Gustawa Adolfa. Niechętni pomawiali go o sympatię do heretyków (*„estne Papa catholicus?"*). Papież tymczasem, nie wierząc w długowieczność protestantyzmu, sądził, że wojenne zamieszki pogrzebią herezję. Zygmunta III, króla Polski, wysoko cenił za twardą postawę w walce

o katolickość Polski. Z należnymi panującym honorami przyjął w 1624 r. królewicza Władysława, gdy ten prywatnie, celem dopełnienia jakiegoś ślubu do stolicy chrześcijaństwa przybył. „Obłapił go, powiada naoczny świadek, i w prawą jagodę pocałował, co tylko królom i ich synom zwykł być czynić... Postawiono potem dwa zedle z obu stron, po prawej ręce siadł królewicz, po lewej dwa kardynały, pytając go, jako mu droga plagowała i zdrowie jak mu służyło." A gdy kilka lat później przybyło od Władysława już jako króla polskiego poselstwo z Jerzym Ossolińskim na czele, kazał papież urządzić przez Porta del Popolo wjazd uroczysty z udziałem rzymskiej arystokracji i ich dworów.

Pan to był możny, piszą historycy o Urbanie VIII, i wielki autokrata.

Przed jego majestatem miał kiedyś stanąć w roli oskarżonego *Galileo Galilei, Linceo, Matematico Sopraordinario dello studio di Pisa e Filosofo e Matematico primario del Serenissimo Gran Duca di Toscana.* Taki swój tytuł położył uczony na karcie tytułowej „Dialogu", dzieła, które miało go zaprowadzić do pomieszczeń klasztornych S. Maria sopra Minerva w Rzymie, miejsca posiedzeń trybynału S. Offizio.

Do historii tego procesu trzeba się przebijać z wielkim trudem przez gąszcz monografii, studiów historycznych, polemicznych artykułów, dokumentów i komentarzy — o dość dużej rozpiętości treściowej: od utrzymujących, że zlecone przez Urbana VIII tortury fizyczne są dziś „dogmatem historycznym", do twierdzących, że papież popadł ofiarą intryg i złośliwości Galileusza. Zwykłemu czytelnikowi trudno wejść na twardszą ścieżkę informacji historycznej, jaką może dać analiza dokumentów historycznych, studium procedury sądowej i ich zestawienie z wydarzeniami.

„Galileuszowskie" dokumenty historyczne nie są dziś tajemnicą. Watykańskie wywiózł w 1809 r. do Paryża razem z innymi archiwaliami Napoleon. Wertowane przez archiwistów, historyków, filologów, przeleżały tam 36 lat. Do r. 1878 opublikowano prawie wszystkie archiwalia odnoszące się do sprawy Galileusza, tak z Kurii Arcybiskupiej we Florencji, jak i z archiwum florenckich Medyceuszów i z „Barberinianum". W następnych latach tego wieku uzupełniali archiwiści zbiór ogłoszonych dokumentów nowymi, odkrytymi przez siebie, przyczynkami.

GALILEUSZA LATA „GÓRNE"

Galileo Galilei jest dzieckiem Florencji. Urodził się w dniu zgonu innego wielkiego florentyńczyka Michała Anioła, 18 lutego 1564 r.

Przyszedł jednak na świat nie we Florencji, lecz w Pizie, dokąd jego ojciec — signor Vincenzo Galilei — jeździł w niecierpiących zwłoki sprawach handlowych z równie szlachetnie urodzoną Julią Ammannati z Pescji, swoją małżonką. Do Pizy miał wrócić kiedyś młody Galileo. Wprowadzony przez ojca w podstawowe zagadnienia nauk humanistycznych, tu miał się poświęcić studiom medycznym i matematycznym. Nie z medycyny jednak zasłynął. Tej nie lubił i dyplomem naukowym nie ukoronował. Zasłynął z matematyki. Już jako student opracował i zastosował do zegarów prawa wahadła. Zainteresowania i postępy matematyczno-fizyczne zawiodły go w r. 1589 na katedrę uniwersytetu w Pizie. Tu odkrywa prawo grawitacji. Głoszone przezeń nowe zasady o prawach dynamiki mobilizują przeciw niemu zawiść innych wykładowców. Materialne kłopoty rodzinne zmuszają go w 1597 r. do zmiany posady na intratniejszą. Zaangażowany przez Signorię wenecką, przenosi się na uniwersytet do Padwy, gdzie pracuje przez 18 lat, z wielkim dla siebie, nauki i uczniów pożytkiem. Miał to być dla niego najpiękniejszy okres życia. Tu wynalazł lunetę, o którą ubiegać się będzie dwukrotnie Władysław IV. Co odważniejsi panowie weneccy będą z „Campanili" patrzeć na niewidzialne gołym okiem okręty. Dzięki tym szkłom odkryje Galileusz Księżyce Jowisza, a chcąc się związać z domem panującym rodzinnej Fiorenzy, nazwie je „medycejskimi".

Niemało rozgłosu, nawet w Polsce, przysporzy mu wynaleziony przezeń „*compasso geometrico e militare*".

Owocem przejściowego współżycia Galileusza z Mariną Gamba w Padwie były dwie córki: Wirginia i Liwia, oraz syn Vincenzo. Obydwie córki umieści, z zamiarem pozostawienia ich tam na stałe, w klasztorze S. Matteo w Arcetri koło Florencji. W sąsiedztwie klasztoru nabędzie willę, gdzie często będzie szukał wytchnienia, a godziny spędzone na odwiedzinach u córek będzie zaliczał do najprzyjemniejszych w życiu. Jedną z córek o zakonnym imieniu Marii Celesty nazwie swoim duchem opiekuńczym. Syn pójdzie z czasem śladami swego stryja Michelangela szukać chleba i przygody, trudniąc się śpiewem i muzyką, i zajdzie bodajże nawet na dwór księcia wojewody wileńskiego.

Ogłoszone w 1610 r. w szumnej rozprawie „Sidereus Nuntius..." odkrycia astronomiczne, dedykowane dawnemu uczniowi, a ówczesnemu panu Florencji, wielkiemu księciu toskańskiemu Cosimo II, dadzą Galileuszowi dworski tytuł „*matematico primario del Serenissimo Gran Duca di Toscana*" z tysiącem skudów rocznego honorarium.

WYJAZD DO RZYMU

Powiadomiony przez przyjaciół, że niektórzy uczeni rzymscy (a szczególnie Griemberger i Clavio, astronomowie z Collegium Romanum) podają w wątpliwość jego odkrycia astronomiczne opisane w „Sidereus Nuntius", Galileusz wybiera się do Rzymu celem przekonania tamtejszych kół naukowych o słuszności swojego systemu opartego na kopernikańskiej, heliocentrycznej teorii układu systemu planetarnego. Cosimo II nie tylko zgodził się na wyjazd swego nadwornego astronoma, ale przydzielił mu do podróży dworską *carozzę* i przyrzekł finansować jego wyprawę i pobyt w Wiecznym Mieście. Dnia 29 marca 1611 r. przybył Galileusz do Rzymu i zatrzymał się w pałacu ambasadora toskańskiego Giovanniego Niccolini. Ten przedstawił go następnego dnia papieżowi Pawłowi V i kardynałowi Borghese. W ciągu dwumiesięcznego pobytu Galileusz pozyskał wielu zwolenników spośród kardynałów, uczonych duchownych i świeckich. Książę Fryderyk Cesi przyjął go do założonej przez siebie bardzo ekskluzywnej i zachowującej w tajemnicy swoje odkrycia naukowe Akademii dei Lincei. Uczony zostawił i wrogów, którzy uważniej poczęli studiować jego teorie naukowe i przygotowywać atak. Wraca do Florencji opromieniony sławą i zaszczytami.

Na dworze flarenckich Medyceuszów obcuje Galileusz z czołowymi osobistościami z kół kościelnych i ze świata politycznego. Tu spotyka się czasem z patrycjuszem florenckim kardynałem Maffeo Barberinim (późniejszym Urbanem VIII, którego, być może, widywał w Pizie kończącego studia, gdy sam zaczynał karierę profesorską). Kardynał Barberini jest gorącym zwolennikiem Galileusza i w publicznych dyskusjach broni jego teorii naukowych.

NADCIĄGAJĄ CHMURY

Za sławą idą, jak wiadomo, niechęć i zawiść. Pizańscy uczeni — niedawni koledzy Galileusza — potrafią przekonać niejednego członka dworu florenckiego o szkodliwości dla wiary jego odkryć naukowych. Wśród nich jest także matka Cosima II, która nie pozbędzie się już niechęci do uczonego. Galileusz staje się nerwowy i drażliwy. Pisze w tym czasie (21 XII 1613 r.) ów znany list otwarty, adresowany do O. Benedetto Castelli, benedyktyna, sławnego na uniwresytecie rzymskim matematyka. W liście tym atakuje Galileusz sprzeczne z jego odkryciami astronomicznymi biblijne, geocentryczne pojęcia o naszym układzie planetarnym. List rozchodzi się w odpisach po całej Italii. Przeciw Galileuszowi montuje się otwarty front. Biorą

w nim udział nawet florenccy kaznodzieje. Jeden z nich wnosi urzędowe pismo do świętego Oficjum z żądaniem ukrócenia tej swawoli „aby mały z początku błąd w herezję się nie przerodził".

„PROCESSUS VERBALIS" 1616 r.

Galileusz, przekonany o słuszności swoich teorii naukowych, udaje się do Rzymu i tu rzuca się w wir dysput. Wrzenie się wzmaga. S. Offizio chcąc położyć kres wzburzeniu wydaje orzeczenie potępiające naukę Kopernika o heliocentrycznym układzie naszego systemu planetarnego, a dzieła Kopernika i dwóch innych astronomów zalicza do zakazanych. Z polecenia papieża upomina Galileusza urzędowo kardynał Bellarmino, by się wyrzekł słownego i pisemnego szerzenia doktryny kopernikańskiej. Galileusz się zgadza. Był to tzw. „processus verbalis" i niesłusznie nazywa się to wydarzenie pierwszym procesem Galileusza. Notariusz wezwany z inicjatywy kardynała Bellarmino na pierwszą rozmowę (a miał być w myśl instrukcji wezwany dopiero w razie odmowy uczonego), spisuje na odwrocie papieskiego zlecenia już u siebie protokół z odbytej czynności (26 lutego 1616 r.). Galileusz prosi kardynała Bellarmino i otrzymuje od niego, w obronie przed plotkami, pismo oświadczające, że nie był sądzony ani karany przez S. Offizio, że powiadomiono go tylko o potępieniu przez S. Congregazione dell Indice przypisywanej Kopernikowi nauki, utrzymującej, że ziemia krąży dokoła nieruchomego słońca, jako że doktryna ta jest niezgodna z Pismem św. i wobec tego „nie powinno się jej nauczać ani bronić" („*non si possa difendere ne tenere*").

Galileusz nie był z tego powodu obłożony infamią. Dnia 11 marca został przyjęty na długiej audiencji przez Pawła V i upewnił się o papieskiej wobec siebie łaskawości. Przeciwnicy Galileusza, triumfując, rozpowszechniają przeciwne nauce Galileusza ulotne pisma, bardzo dla naszego uczonego przykre. Galileusz milczy.

KARDYNAŁ MAFFEO BARBERINI PAPIEŻEM

Następne lata przyniosą błyski nadziei na zmianę dotychczasowego położenia. W dzień Przemienienia Pańskiego 1623 r. zostaje papieżem przyjaciel Galileusza kardynał Maffeo Barberini, który przed trzema laty napisał na jego cześć odę horacjańską (zwaną później „*Adulatio perniciosa*"). „Umrę zadowolony, doczekawszy się tak chwalebnego wyniesienia najbardziej lubianego i szanowanego spośród opiekunów, jakich na świecie miałem; drugiej takiej radości już bym się nie mógł spodziewać ani pragnąć..." napisze Galileusz do bratanka pa-

pieża Franceska Barberini, na miesiąc przed wyniesieniem go do godności kardynała i sekretarza stanu zw. *„Cardinale padrone"*.

Byłoż co niemiara uciechy, gdy do klasztoru S. Matteo w Arcetri przyniósł posłaniec córkom Galileusza pakiet pisanych do niego przez kardynała Barberiniego, obecnego papieża, listów. Miała to być dla córek Galileusza zapowiedź spodziewanych sukcesów życiowych ich ojca. Drżącymi ze wzruszenia rękami rozkładała Maria Celesta ćwiartki papieru sygnowane krągłym woskiem z pszczołami Barberinich. *„Babbo, carino*, prosiła później ojca, wyślij Ojcu świętemu piękne życzenia, wyślij najmilszy, a przynieś wprzódy do nas, byśmy mogły zobaczyć jak pięknie do Ojca świętego piszesz." I już przeżywała rozkosz składania, wyraz za wyrazem, tych samych zdań, które później Jego Świętobliwości przeczytają.

Nowemu papieżowi dedykuje *Accademia dei Lincei* wydane przez siebie nowe polemiczne dziełko Galileusza *„Il saggiatore"* („Probierca"). Za namową i na zaproszenie Fryderyka Cesi Galileusz przybywa do Rzymu (25 IV 1625 r.). U papieża był na audiencji podobno sześć razy. Przed odjazdem otrzymał od Urbana VIII na pamiątkę jakiś piękny i cenny obraz, złoty i srebrny medal, oraz kilka „agnusków" — medalionów lanych z wosku. Jednakże atmosfery sprzyjającej zmianie antykopernikowskiego dekretu z r. 1616 nie znalazł Galileusz w Rzymie i do Florencji wrócił zawiedziony.

Rzymscy przeciwnicy Galileusza (Chiaramonti, Grassi, Scheiner) wydają coraz nowe prace polemiczne. Galileusz przygotowuje od dawna poważniejsze dzieło z zakresu astronomii i kończy je w grudniu 1629 r. Jest to słynny: *Dialogo... sopra i due massimi sistemi del mondo"*. Fryderyk Cesi sugeruje autorowi wydanie dzieła w Rzymie. Galileusz dedykuje „Dialog" Ferdynandowi II i prosi go o zezwolenie na wyjazd do Rzymu i o gościnę w willi dei Medici.

Z rękopisem „Dialogu" i odręcznym pismem polecającym żony ambasadora udaje się do jej krewnego O. Riccardi, Maestra del S. Palazzo z prośbą o „imprimatur" dla mającego się w Rzymie drukować dzieła. O. Riccardi wzbrania się spełnić prośbę Galileusza, wobec czego uczony stara się o poparcie papieża i jest u niego na audiencji.

W myśl zlecenia papieskiego O. Ricardi ma dokonać cenzury dzieła. Dokonawszy tego, zlecił autorowi poprawki z obowiązkiem dostarczenia do przejrzenia wstępu i zakończenia. Galileusz przyrzekł i 26 czerwca przed wzmagającym się upałem z Rzymu wyjechał.

Z początkiem sierpnia umiera książe Cesi, a z nim gaśnie nadzieja wydania „Dialogu" w Rzymie. Za radą swego przyjaciela O. Castelli

zadecydował Galileusz wydanie dzieła we Florencji u Landiniego. „Dialog“ dostał się do drukarni z pięcioma podpisami pod „imprimatur“, ale bez zleconych poprawek i uzupełnień w duchu dekretu z 1616 r. Wiele egzemplarzy rozchwytali niecierpliwi przyjaciele, wiele sam autor do różnych miast Italii rozesłał, coś niecoś dostało się i do Rzymu (wiadomo, że otrzymali dzieło kard. Francesco Barberini, O. Castelli, O. Campanella i in.), a także i za granicę. Papieża się Galileusz bał i nie przesłał mu swego dzieła oficjalnie. Twierdzi się na ogół, że papież „Dialog“ znał.

Treścią tego dzieła jest dysputa w Wenecji. Udział w niej biorą dwaj (zmarli już) uczniowie Galileusza — ci są przedstawicielami naukowych założeń swojego mistrza — i Simplicjusz, wypowiadający w obronie Arystotelesa same niedorzeczności. Wiele z jego wypowiedzi przypominało rzekomo stanowisko kardynała Maffeo Barberiniego z czasów jego dawniejszych dysput z Galileuszem. Wrogowie Galileusza podnieśli wrzawę. Znaleźli się pośród nich nawet tacy, którzy potrafili ponoć sugerować papieżowi niedwuznacznie, że Simplicjusz jest jego trawestacją.

PROCES GALILEUSZA

Za pośrednictwem florenckiego inkwizytora otrzymuje Galileusz nakaz stawienia się przed trybunałem S. Offizio w Rzymie w ciągu października 1632 r. Dla charakterystyki ówczesnego życia należy zaznaczyć, że pozwy przed ten trybunał różnych astronomów-astrologów (nie zawsze umiano wówczas odróżnić jednych od drugich) i wróżbitów nie należały do rzadkości. Kilkanaście miesięcy przed procesem Galileusza sądzono niejakiego Monanciego, który się trudnił wystawianiem horoskopów na podstawie ruchu gwiazd, a czynił to tak sugestywnie, że dzięki jego horoskopowi o spodziewanej w 1630 r. śmierci papieża, zjechali się tego roku do Rzymu dostojnicy duchowni i świeccy, w większej niż zwykle liczbie, spodziewając się bliskiego *„conclave“*.

Galileusz nie ma ochoty jechać do Rzymu, przeczuwa tragedię, zwleka. Przedstawia świadectwo lekarskie o złym stanie zdrowia, podpisane przez trzech florenckich lekarzy. Rzym podejrzewając złą wolę grozi więzami, jeśli urzędowy lekarz nie stwierdzi obłożnej choroby. Dnia 30 grudnia otrzymuje inkwizytor florencki zlecenie złożenia wizyty Galileuszowi z lekarzem i zaopiniowania, czy należy czekać na wyzdrowienie. Inkwizytor, żyjąc na stopie przyjaznej z uczonym (listy do niego kończy ucałowaniem rąk), wydaje korzystną dla Galileusza opinię. Wielki książe toskański radzi jechać. Do Rzymu śle swego sekretarza stanu, by ułagodził burzę, a amba-

sadorowi zleca przygotować pomieszczenie dla Galileusza. Galileuszowi przydziela wygodny środek lokomocji, swoją lektykę dworską, a do towarzystwa także i na czas pobytu w Rzymie *„un Cavaliere di casa Gonzaga"*.

Zżymają się niektórzy pisarze, a za nimi zapewne i czytelnicy, szczególnie ci świadomi uprawnień ówczesnych panujących, dlaczego florenccy Medyceusze nie stawali w obronie swojego nadwornego matematyka? Otóż Cosimo II umierając w 1621 r. złożył rządy księstwa i opiekę nad 11-letnim Ferdynandem II w ręce swej matki, Krystyny Lotaryńskiej, i żony, Marii Magdaleny, arcyksiężniczki austriackiej. Choć w 1627 r. młody książę przejął władzę, nie wyzwolił się jednak całkowicie spod opieki regentek, szczególnie swej babki Krystyny. Starsza pani już od dawna za sprawą pizańskich uczonych była wrogo nastawiona do Galileusza. Były i inne, polityczne powody chłodu między dworem papieskim a toskańskim, nie tu miejsce jednak pisać szerzej na ten temat.

Z Florencji wyruszył Galileusz 20 stycznia 1633 r. Na granicy Państwa Kościelnego zatrzymano podróżnych na skutek zarządzonej w obawie zarazy kwarantany. Dopiero 14 lutego napisze ambasador Niccolini do Florencji w swoim tygodniowym raporcie: „Signor Galileo przybył do naszego domu wczoraj wieczorem w dobrym zdrowiu..." Niccolini będzie przez cały czas procesu gospodarzem i opiekunem Galileusza. Astronom nasz otrzymuje przed wyjazdem list polecający od kardynała Medici do generała zakonu oo. kapucynów, którego członkiem był kardynał Antonio Barberini, brat papieża, podówczas członek Kongregacji Świętej Inkwizycji. W dwa dni po przybyciu do Rzymu pisze Galileusz list do toskańskiego sekretarza stanu Cioli, by ten wyjednał mu u księcia listy polecające do kardynałów: Scaglia, Guido Bentivoglio i innych najbardziej wpływowych członków wspomnianej kongregacji.

Od 13 lutego, tj. od dnia przybycia Galileusza do Wiecznego Miasta, mieszka Galileusz w pałacu ambasadora Niccoliniego. Odwiedzają go prywatnie różni członkowie S. Offizio. Pod nadzorem nie jest. Spaceruje po ogrodzie przypałacowym, po ogrodach watykańskich, a nawet urządza wycieczkę do Castelgandolfo (gdzie Urban VIII zakupił na papieską letnią rezydencję pałac). Pisze listy. Członkowie Świętego Oficjum przygotowują akt oskarżenia, a kardynał Dezydery Scaglia, korzystając z pomocy O. Castelli, studiuje „Dialog" (uczony benedyktyn będzie potem wysłany do Brescii, aby jako zwolennik Galileusza nie przeszkadzał podczas procesu).

Galileusza odwiedza prywatnie Komisarz św. Oficjum, jego wypróbowany przyjaciel, i po długiej dyskusji uzyskuje od niego zgodę

na wyrzeczenie się doktryny kopernikańskiej. Wszyscy sądzą, że sprawa skończy się podobnie jak przed 16 laty. Stało się inaczej. Prawdopodobnie papież był zdania, że dla uspokojenia opinii należy sprawie nadać większy rozgłos. Dnia 12 kwietnia zostaje Galileusz wezwany urzędowo przed trybunał S. Offizio i tam do 30 kwietnia izolowany. „...*Assignata ei fuit camera quaedam, in dormitorio officialium, sito in palatio S. Officii, loco carceris, cum praecepto de non discedendo ab ea, sine speciali licentia*..." Tyle urzędowy dokument. To samo napisze Niccolini do Florencji, że o. komisarz Świętego Oficjum przyjął Galileusza łaskawie i przeznaczył mu mieszkanie na czas procesu, nie zwykłą dla więźniów celę, lecz pokój obok pomieszczeń urzędników tego trybunału, i że Galileusz może swobodnie spacerować „*nel cortile di quella casa*". Dnia 30 kwietnia wrócił astronom do pałacu ambasadora, a 10 maja wezwano go, by wypowiedział wszystko co wie na swoją obronę. Wypowiedź swą przedłożył Galileusz o. komisarzowi na piście i już bez żadnych indagacji korzystał z gościny ambasadora do dnia 21 czerwca. Tego dnia był pytany przez o. komisarza generalnego „*della sua intenzione*", czy się przyznaje do winy. Następnego odczytano mu wyrok, odebrano podpisaną akceptację i przyrzeczenie podobne do aktu z 1616 r., wreszcie odesłano do pałacu ambasadora.

O CO OSKARŻANO GALILEUSZA?

1. O zlekceważenie wydanego 1616 r. zakazu nauczania i propagowania doktryny kopernikańskiej o heliocentryczności naszego systemu planetarnego.

2. O sprzeniewierzenie się danemu wówczas przyrzeczeniu dostosowania się do tego zarządzenia wobec kardynała Bellarmino, notariusza Świętego Oficjum i innych świadków.

Dowód rzeczowy: „Dialog" wydany we Florencji 1632 r.

JAKI BYŁ PRZEBIEG PROCESU?

Ramy niniejszego artykułu nie pozwalają na przekazywanie *in extenso* protokołów. Zawierają one wyżej wymienioną treść, rozmieszczoną na różnych formularzach posługujących się czasami dość ostrą nomenklaturą. Galileusz przyznaje, że postąpił niewłaściwie, i broni się oświadczając, że nie sądził i nie pamięta, by ustne upomnienie z 1616 r. zawierało szczegóły, o które się go obecnie oskarża. Nie podpisywał zresztą wówczas żadnego protokołu. W „Dialogu" są, jak sam tytuł wskazuje, argumenty na korzyść jednej i drugiej strony (Kopernik — Ptolomeusz). W końcu uczony rezygnuje z doktryny kopernikańskiej.

CZY GALILEUSZ BYŁ DRĘCZONY FIZYCZNIE?

Przepisy ówczesnej procedury sądów inkwizycyjnych zabraniały stosowania tortur wobec:

1) starców (granica wieku ok. 70 lat) i nieletnich,
2) chorych (sprawność fizyczną stwierdzał protokolarnie urzędowy lekarz),
3) przyznających się do winy.

Wiek Galileusza, opinia o jego stanie zdrowia, przyznanie się do winy już we wstępnych rozmowach z członkami sądu — to trzy przyczyny zwalniające go od tortur. Wystarczyłaby jedna.

JAKI ZAPADŁ WYROK?

1) „Dialog" Galileusza należy do ksiąg zakazanych.
2) Galileusz jest więźniem S. Offizio na czas nieokreślony.
3) Więzień ma obowiązek odmawiania raz w tygodniu 7 psalmów pokutnych przez okres trzech lat.
4) Władzę łagodzenia, zmiany, zniesienia całkowitego lub częściowego kary i pokuty zastrzega się papieżowi.

Miejscem uwięzienia miał być Rzym, zmieniono jednak zaraz decyzję i na miejsce izolacji wyznaczono Sienę, pałac arcybiskupi. Na prośbę Galileusza, by mu zezwolono na stały pobyt w jego willi w Arcetri koło Florencji, blisko klasztoru S. Matteo, gdzie przebywały jego dwie córki, papież się zgodził.

KTO ZAWINIŁ?

Wydarzenie tragiczne, na miarę symbolu. Władze kościelne zaczęły się wycofywać ze swoich pozycji. *S. Congregatio Indicis*, zakazawszy dekretem z dnia 5 marca 1616 r. czytania i rozpowszechniania dzieła Kopernika *„De revolutionibus"*, jakby się usprawiedliwiała 4 lata później w *„Monitum ad Nicolai Copernici lectorem":* (z dnia 15 maja 1620 r.) zabroniliśmy, ponieważ są tam twierdzenia o ruchu ziemi naokoło słońca „sprzeczne z twierdzeniami Pisma św...." Można jednak, powiada dokument odwołujący, to dzieło Kopernika i inne dotychczas wydane, tak społeczności pożyteczne, czytać i rozpowszechniać, byle by zawarte tam twierdzenia o ruchach ziemi podać jako hipotezy przynajmniej w przedmowie. Kongregacja wraca do zagadnienia ze względu na wartości naukowe dzieł sławnego astronoma, stojąc z zażenowaniem przed autorytetem Pisma św.

Galileuszowi zabrania się propagowania doktryn kopernikańskich ze względu na przeciwne stanowisko Pisma św.

Jak oceniać stanowisko popieża Urbana VIII?

Najczęściej analizuje się z filologiczną skrzętnością surowe bezsprzecznie wyrażenia jego zarządzeń bez konfrontacji z faktami.

Maffeo Barberini i Galileo Galilei są dziećmi jednej matki Fiorenzy (choć pierwszy legitymował się przodkami pieczętującymi się już w XI w. trzema gzami [sic], a drugi był synem skromnego muzyka), obydwaj są wychowankami uniwer°ytetu pizańskiego (Barberini doktoryzował się tutaj z prawa, teologię studiował w *Collegio Romana* w Rzymie), znają się osobiście i cenią wzajemnie na wiele lat przed procesem. W r. 1620, a więc niedługo po owym znamiennym upomnieniu Galileusza, pisze kardynał Maffeo Barberini ku jego czci łacińską odę i nie usuwa jej ze zbiorowych wydań swoich poezji (nawet z owego w r. 1635, wydanego w dwa lata po procesie). Na dwa tygodnie przed swoim wyniesieniem na Stolicę Apostolską pisze kardynał własnoręcznie do Gallileusza list świadczący o ich wzajemnym dużym oddaniu: „Ujęty jestem bardzo okazywaną mi stale, jak i moim najbliższym, miłością *di Vostra Signoria* i pragnę, bym się mógł za nią przy okazji odwdzięczyć..." Idąc po myśli Galileusza, jak się już rzekło, *Academia dei Lincei* dedykuje papieżowi dzieło *„Il Saggiatore"*, a jeden z przyjaciół rzymskich Galileusza pisze do niego, iż „Probierca" „jest w takiej estymie u Jego Świątobliwości, że ten każe sobie go czytać w czasie posiłków". „Mówiono mi, pisze znów inny, że papież, mimo tylu zajęć, przeczytał całego *„Il Saggiatore"* ze smakiem" (*„con gran gusto"*).

Przypomnijmy sobie szczegóły kilkakrotnych audiencji Galileusza u Urbana VIII w r. 1625. Gdy Galileusz wzniecił swoją wizytą u papieża w 1630 r. na nowo dyskusję na temat dekretu z r. 1616, opowiadał O. Campanella O. P., słynny filozof, że papież się wyraził, jakoby „potępienie nauki Kopernika nie odpowiadało jego zamiarom i gdyby to wówczas było w jego mocy, nigdy by nie wydano takiego dekretu". A po „submisji" Galileusza papież (wówczas kardynał) miał się wyrazić, że „gdyby nadszedł dzień, w którym by twierdzenia Kopernika uznać trzeba było za prawdziwe, Kościół nie miałby wcale powodów do obaw". Trzeba dodać jeszcze, że papież przydzielił Galileuszowi dochody z pewnych beneficjów kościelnych, których mu nie cofnął ani po procesie, ani z tej racji, że Galileusz nie nosił stroju duchownych ani tonsury, jak zastrzegała bulla z r. 1630 nadająca mu beneficjum.

Gdy sprawa dojrzała, papież zwyczajem ówczesnym zarządził proces. Proces ten był zakończeniem wrzawy i donosów, których źródła trzeba szukać w zawiści i zazdrości małych, krzykliwych, chodzących na koturnach ludzi. Zna ich Kościół wszystkich czasów, nie obcy są

uczonym, politykom, wielkim reformatorom społecznym, artystom. Rozumu niedużego, cnoty żadnej, bez ochoty do rzetelnej pracy. Galileusz ich rozeznał, wyłuskał spośród zamętu, jaki się koło niego wytworzył, i nazwał wiele razy w swoich listach po imieniu: ignorancja, nienawiść i bezbożność ubrane w szaty religijności, „ponieważ same mało potrafią, chcą zniszczyć dzieła innych".

KAMIEŃ OBRAZY

Musimy jednak przyznać, że ani niechęć papieża za Symplicjusza (choćby była uzasadniona), ani harce krzykliwych ludzi nie wystarczyłyby do aktu oskarżenia. Wina Galileusza wynikała z konfrontacji jego twierdzeń naukowych z Pismem św. Nauka Galileusza była sprzeczna z Objawieniem. Czy tak było istotnie?

Dzisiejszy teolog odróżnia w Piśmie św. depozyt Objawienia, zawierający naukę wiary i moralności, strzeszczoną dziś po uwzględnieniu Tradycji w katechiźmie, od materiału wyjaśniającego i pomocniczego, będącego niejako oprawą depozytu Objawienia. W wykładach teologicznych, kaznodziejstwie, katechetyce korzysta teolog, kaznodzieja, katecheta z bogactwa życia współczesnego, z aktualnych zdobyczy nauki, wydarzeń, przeżyć osobistych, by słuchaczom ułatwić zrozumienie prawd objawionych. Wskutek tego dawne wykłady czy kazania mogą być przestarzałe, choć przedmiotem ich jest niezmienna prawda objawiona. Starzeją się więc w wykładach wiary elementy ekspozycyjne, a nie prawdy objawione.

Powiedzenie Galileusza (do O. Castelli w liście, który spowodował w 1616 r. tzw. *„processus verbalis"*), że „w matematycznych dyskusjach przysługuje Biblii ostatnie miejsce", jest o tyle niesłuszne, że w matematycznych dyskusjach nie przysługuje Biblii żadne miejsce. A w zagadnieniach z dziedziny astronomii reprezentuje Pismo św., jeśli chodzi o elementy ekspozycyjne, nie teorię ptolomeuszowską — jak utrzymują jedni, ani arystotelesowską — jak chcą inni, lecz pojęcia z kilku wieków przed Chr., gdyż w tym czasie były redagowane poszczególne części Biblii. A więc i biblijna koncepcja o układzie naszego systemu planetarnego, sięgająca tamtych czasów, nie należy do depozytu Objawienia.

Ale o tym teolog XVII wieku nie wiedział. Życie wyprzedziło podówczas teologię na odcinku egzegezy Pisma św. I stąd się wywodzi tragedia symbolicznego dziś spięcia między teologią a nauką. A *dramatis personae?* Trybunał kościelny stający pod naporem ludzkiej wrzawy w obronie rzekomo objawionej, a więc nie podlegającej dyskusji prawdy, i uczony, który z powodu niedostateczności argumentów musi na progu oczywistości cierpieć za prawdę. Jeśli się

wspomina o niewystarczającej ekspozycji twierdzeń naukowych Galileusza, nie trzeba sądzić, by ogół nie był na nie naukowo przygotowany, jak to miało miejsce w wypadku wyśmiewanego w XX wieku przez europejskich uczonych Einsteina. Galileusz, zachowując w ostatniej części „Dialogu" najwalniejsze dowody na potwierdzenie kopernikańskiej i swojej nauki o obrotach ziemi, posługuje się argumentacją błędną (zwalczaną już wówczas przez kardynała Maffeo Barberini, późniejszego papieża). Mimo wszystko należy sądzić, że Galileusz stał wobec rzeczywistości, i to potęgowało jego tragedię. *Eppur si muove!...* — Był tego pewny (choć owo dramatyczne powiedzenie później mu przypisano).

W DRODZE DO ARCETRI

Wiemy już, że na skutek próśb Galileusza i jego protektorów zmieniał popież decyzję oznaczenia Galileuszowi miejsca stałego pobytu. „Signor Galileo, pisze ambasador Niccolini, wyruszył w kierunku Sieny we środę rano (6 lipca) w dość dobrym zdrowiu, a z Viterbo szedł pieszo przy świeżym powietrzu *quattro miglia*". Do Sieny dotarł 9 lipca i napisze kiedyś w liście do jednego z przyjaciół: „Przybyłem do Sieny do domu Arcybiskupa Picolomini, gdzie mnie przez 5 miesięcy goszczono jak Jego Wielebności ojca, przy nieustannych odwiedzinach ze strony szlachty tego miasta. Napisałem tam nowy traktat z dziedziny mechaniki, pełen ciekawych i pożytecznych pomysłów..."

Przygnębiające nastroje mijają, skoro już z drogi pisze się listy o całkowite zwolnienie od wszystkich konsekwencji procesowych. Uwolnienie ani wówczas, ani później nie przyszło, gdyż zasądzony nic się „nie poprawił". Ze Sieny przyślą kiedyś do Rzymu skargę na niego, a nawet i na arcybiskupa: „...Galileusz, popierany przez arcybiskupa swojego gospodarza... posiał w tym mieście nowiny mało katolickie, przestawał przez cały czas ze swoimi zakazanymi pismami, wszyscy znaczniejsi i postępowi za nim poszli...".

W ARCETRI

Willa „Gioiella" miała zaszczyt gościć w swoich murach wielkiego uczonego już do końca trudnego jego życia — (z małą przerwą pobytu we Florencji).

Czy nałożono więźniowi *S. Officio* jakieś rygory regulaminu? Tak, nie byłby inaczej więźniem. Rygory były, i ostre: „*1 decembris 1633, A Sanctissimo in congregatione S. Officii, conceditur habilitatio in eius rure, modo tamen ibi ut in solitudine stet, nec evocet ei aut*

venientes recipiat ad collocutiones; et hoc ad tempus arbitrio S. S." Dekret sztywny, ale życie go złagodzi. Chciałoby się powiedzieć słowami italskiego przysłowia: „morze jest, mówi mądrość ludów, między tym co się mówi i czyni". I rzeczywiście, już dwa dni po tym dekrecie Niccolini oświadcza Galileuszowi, że papież zezwala mu na swobodę poruszania się, przyjmowania krewnych i przyjaciół, bez licznych jednak zebrań, uczt czy tzw. akademii.

Oczywiście, że i takie ograniczenia wolności osobistej są przykre nawet dla 70-letniego człowieka, tym bardziej że niezawinione.

Z pokaźnej korespondencji galileuszowskiej można wyłowić wiele wiadomości świadczących o licznych, tak pojedynczych, jak i zbiorowych wizytach, od wielkiego księcia toskańskiego i członków jego dworu począwszy, aż do uczonych i artystów z zagranicy. Na szczególną uwagę zasługuje słynna delegacja holenderska z listem pochwalnym dla uczonego, pieniędzmi, złotym naszyjnikiem i propozycją objęcia katedry w Amsterdamie. Galileusz zatrzymał jedynie list, z propozycji nie skorzystał, z czego Rzym był bardzo zadowolony. Powodów odmowy nie znamy, przypuszczenia są różne. Przyjeżdżało wielu uczonych z kraju i wielu przyjaciół. Na szczególną może uwagę zasługują częste w Arcetri wizyty florenckich pijarów.

PIJARZY WE FLORENCJI I W ARCETRI

Do Florencji przybyli pijarzy z Rzymu. Zakon Szkół Pobożnych (Scholarum Piarum) jest wówczas instytucją nową. Założycielem jest don Josè de Calasanz, hiszpański kapłan, który po starannie odbytych studiach uniwersyteckich, już jako wikariusz generalny diecezji Urgell, a więc na wysokim szczeblu kariery duchownej, trapiony niepokojem innego, nieokreślonego jeszcze powołania, zostawiwszy nadzieję awansów, udaje się do Wiecznego Miasta. Wstrząśnięty do głębi opuszczeniem i zepsuciem spotykanej codziennie na ulicach ubogiej dziatwy, dochodzi w zmaganiach wewnętrznych do przekonania, że Opatrzność go wywiodła z ziemi ojczystej, by mu powierzyć dzieło opieki nad opuszczonymi dziećmi. „Niemałej wagi dokumenty stwierdzają (pisze papież Pius XII w breve z 1948 r. ogłaszającym św. Józefa Kalasantego, w 300-lecie jego zgonu, patronem chrześcijańskich szkół podstawowych), że właśnie św. Józef Kalasanty tu w Wiecznym Mieście, za mostem Sykstyńskim, przy kościele św. Doroty w r. 1957 otworzył pierwszą w Europie bezpłatną szkołę powszechną dla biednych i opuszczonych dzieci..." Paweł V orzekł, że dzieło Józefa powstało z natchnienia Bożego, i w roku 1617 zatwierdził zgromadzenie Szkół Pobożnych, a w cztery

lata później podniósł zgromadzenie do godności zakonu. Nauczyciele zostali zakonnikami.

Sw. Józef Kalasanty i Galileusz nie znali się prawdopodobnie osobiście, brak na to dowodów, mieli jednak wspólnych przyjaciół i wspólne naukowe zainteresowania. Założyciel pijarskiego zakonu żył i pracował w Wiecznym Mieście od dnia przybycia aż do śmierci (1648 r.), mógł więc natknąć się na wielkiego uczonego przyjeżdżającego do Rzymu i obcującego ze wspólnymi im przyjaciółmi. Uczniowie Galileusza (Santini, Gloriosi, Grise, benedyktyn O. Castelli, Borelli, słynny matematyk, którym się zaopiekował Kalasanty w czasie jego choroby i aż do zgonu pielęgnował go w swoim domu) byli nauczycielami zakonnej młodzieży pijarskiej. O. Tomasz Campanella, słynny dominikański filozof, którego Urban VIII wydobył z hiszpańskiego więzienia w Neapolu, zaprzyjaźniony z Galileuszem (też dawny uczeń Galileusza) i Kalasantym, był częstym gościem w pijarskim domu we Frascati, ucząc zakonną młodzież filozofii i matematyki. Campanella i Castelli byli łącznikami między wybitnym świętym i wielkim uczonym. W październiku 1632 r. — miesiącu krytycznym dla Galileusza — radzą we Frascati Kalasanty i Campanella nad niedolą wielkiego astronoma. O. Campanella napisze później dwie apologetyki, jedną w obronie swego mistrza Galileusza, drugą przeciw wrogom Szkół Pobożnych (Scholarum Piarum).

Instalacja pijarów we Florencji nastąpiła w 1630 r. W szkole pracują czterej nauczyciele pijarscy; rachunków uczy Francesco Michelini, bardzo przez Galileusza ceniony dla swojej wiedzy i cnoty, zresztą uczeń jego i zwolennik jego nauki, pierwszy z pijarskich „galileuszowców". Wielka zaraza (w czasie czteromiesięcznego nasilenia zmarło we Florencji 6920 osób) przeszkodziła w pracy szkolnej. Wznowiono naukę w listopadzie 1631 r. z takimi przedmiotami nauczania: nauka czytania i pisania, rachunki, gramatyka, retoryka. Z końcem roku szkolnego pracuje dwunastu pijarskich nauczycieli, uczniów jest pięciuset. Powiadają badacze szkolnictwa, że matematyki uczy się wówczas we Florencji po raz pierwszy.

W lutym 1634 r. (dwa lata po procesie Galileusza) wzywa Józef Kalasanty Micheliniego do Rzymu z poleceniem zabrania kilku kleryków zakonnych na naukę filozofii i matematyki do Florencji. Michelini uwiadamia o tym Galileusza, przesyłając mu pozdrowienia od O. Campanelli i Borelliego, i prosi go o interwencję u dworu w kupnie domu obok willi Galileusza na stałą siedzibę ekspozytury zakonnego seminarium.

Na żądanie obywateli pewnych kół florenckich zakładają pijarzy w tym mieście obok istniejącej już szkoły dla wszystkich szkołę dla

arystokracji i „wyższą szkołę matematyki". Ta ostatnia jest związana z Galileuszem przez pijarów „galileuszowców". Kierownikiem jej był wspomniany uczeń astronoma Francesco Michelini, uczniami starsza młodzież a także i dorośli. Gdy 1638 r. Michelini zostaje matematykiem florenckich Medyceuszów, kierownictwo szkoły obejmuje młody O. Clemente Settimi. Spośród pijarskich uczniów Galileusza ten jest mu najmilszy i będzie jego największą pociechą i podporą w trudnym okresie ślepoty.

Jak tragicznie przeżywał wielki uczony nadciągające kalectwo, świadczy wyjątek z jego listu do przyjaciela (początek 1638 r.): „Och, Signor mio, drogi wasz przyjaciel i sługa Galileusz już od miesiąca jest całkowicie i nieodwracalnie ślepy. Niech sobie Vostra Signoria wyobrazi, jakie cierpię męki, gdy rozważam, że to niebo, świat i wszechświat, które tak rozszerzyłem swoimi cudownymi obserwacjami i tak wszystkim uprzystępniłem sto i tysiąc razy więcej, niż to uczynili dotychczas uczeni wszystkich przeszłych wieków, tak się teraz dla mnie skurczyły, że nie większe są od mojej osoby...".

Galileusz tęskni za kimś, kto ulżyłby jego niedoli, pomógł w utrzymaniu przynajmniej drogą korespondencji ostatnich kontaktów ze światem, pomógł w redakcji tego, co miał jeszcze do powiedzenia o tajemnicach gwiazd, nim próg wieczności przekroczy.

Ktoś z uczniów dawnych lub obecnych wydawałby się najbardziej odpowiedni. A może który z pijarów, tak częstych w „Gioiello" gości? Michelini? A może Settimi lub Morelli, których Michelini przyprowadził tutaj po raz pierwszy? Zaczną się w tej sprawie interwencje osobiste i pisemne w czworoboku: Galileusz, sekretarz stanu dworu toskańskiego Cioli, amb. Niccolini i Józef Kalasanty.

Zapoznajmy się przynajmnej z nazwiskami innych najzdolniejszych oprócz Micheliniego i Settimiego pijarskich uczniów Galileusza. Angelo Morelli, późniejszy architekt królestwa Neapolu, Ambrogio Ambrogi, o którym napisze Galileusz w liście do O. Castelli: „człowiek bogaty we wszelką wiedzę, ozdobiony cnotami i pobożnością" (zostanie kiedyś inżynierem i matematykiem *„nelle truppe pontificie"*, papieskiego zespołu technicznego, dzisiejsi *„sanpietrini"*); Salvator Grise, przyjaciel O. Castelli, który listownie informował florenckich pijarów i nieobecnego w Rzymie O. Castelli o przebiegu procesu Galileusza i był u niego w Sienie przejeżdżając z Rzymu do Florencji. Carlo Conti, uczeń O. Campanelli, częsty w „Gioiello" gość, pisał nawet na cześć Galileusza poezje. Giovan Domenico Romani, pierwszy przełożony pijarski we Florencji (1637—40), pod którego opieką i z którego udziałem odbywała się nauka w Arcetri.

Do zwolenników Galileusza należą też Battista De Ferraris,

który jako kleryk przybył z Settimim do Florencji, Giovanni Battista Constantini, Domenico Rosca (brat sławnego malarza Salvatora) matematyk we florenckiej szkole pijarskiej i in.

Wybór Galileusza padł na Klemensa Settini i Józef Kalasanty zgodził się, by ten Galileuszowi pomagał w jego trudnym życiu. Długo jednak opiera się Zakonodawca i nie chce zezwolić jako stróż reguły zakonnej i jej autor na to, by młody zakonnik przebywał nocą poza domem, bo o to go proszą. Galileusz przecież nie odróżnia już nocy od dnia, dniem jest okres sprawności duchowej i fizycznej zezwalającej na pracę, a nocą niemoc. Św. Fundator zezwala w końcu i na to. Zachowany dotąd jego list (skierowany do przełożonego domu oo. pijarów we Florencji O. Romani 16 kwietnia 1639 r.) jest chlubą tamtejszego archiwum zakonnego: „...Jeśli Signor Galileo będzie kiedy prosił, by padre Clemente został u niego nawet na noc, niech Wasza Wielebność zezwoli, da Bóg, że odniesie z tego pożytek, jaki powinien odnieść..." I tak został młody O. Settimi zaufanym sekretarzem ociemniałego astronoma. Padre Clemente nie był zwykłym kopistą. Korespondujący z Galileuszem znają jego nazwisko, pozdrawiają go, proszą o informacje i radzą się go. Jemu Galileusz będzie dyktował ostateczną redakcję najcenniejszego swojego dzieła „Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuovo scienze"
„Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuovo scienze"

Zasługa św. Józefa Kalasantego, który umiał, nie opuszczając Rzymu, otoczyć wielkiego i tak cierpiącego człowieka gronem życzliwych i oddanych ludzi i w ten sposób ulżyć jego podwójnie ciężkiej doli, nie podlega dyskusji. Szkoda wielka, że nie mógł z tego nasz wielki uczony korzystać aż do końca swojego trudnego życia. Zawisły bowiem i nad zakonem pijarskim ciężkie chmury, a pijarscy przyjaciele Galileusza (z wyjątkiem Micheliniego, który pozostał na dworze Medyceuszów) musieli na skutek zarządzenia wizytatora apostolskiego zakonu opuścić Florencję, a wydarzenia poprzedzające czasową likwidację zakonu zawiodły także św. Fundatora pod sąd. Został uniewinniony, nie doczekał się jednak za życia restytucji zakonu. Pijarskie tradycje matematyczne we Florencji utrzymały się — świadczy o tym długi szereg matematyków i fizyków (wśród nich wynalazców oraz wykładowców wyższych włoskich uczelni na przestrzeni XVII i XVIII w.) — a florenckie obserwatorium astronomiczne po dziś dzień pracuje pod ich zarządem.

KONIEC ŻYCIA GALILEUSZA

W r. 1638 próbuje się Galileusz leczyć i za specjalnym zezwoleniem przenosi się w marcu do Florencji. Krótki pobyt we Florencji

pod opieką syna Vincenza i przyjaciół nie przyniósł spodziewanej poprawy zdrowia — i następnego roku jest znów, cierpiący jak dawniej, w Arcetri. W listopadzie 1641 r. choruje obłożnie „na febrę". Z początkiem nowego roku choroba się komplikuje. Dnia 8 stycznia 1642 r. we środę o godz. 4 rano zmarł w swojej „Gioielli" w 78 roku życia Galileo Galilei, *matematico sopraordinario e filosofo*. Zamknęły się na zawsze cenne, dalekosiężne oczy, które i tak od czterech już lat przepatrywały wieczność nie mając światła doczesnego. Tylko Torricelli i Viviani, dwaj jego uczniowie, byli przy nim do końca.

Pogrzeb z egzekwiami odbył się w kościele św. Krzyża we Florencji. Skromnym mauzoleum przyozdobiono jego grób dopiero w 1734 r.

EPILOG

Galileusz staje zasługą obok Kopernika.

Mimo pozornej kapitulacji pod naporem ludzkiej wrzawy utrwalał z żelazną konsekwencją zdobycze wiedzy. Dopilnował ze swojego miejsca odosobnienia, by wydano za granicą (w Holandii) wszystkie jego dzieła w kilku językach. Nawet do Polski przesyłał dwukrotnie Władysławowi IV, jeszcze jako królewiczowi, swoje szkła i książki (jedna przesyłka zniszczyła się pod Moskwą, druga przepadła w drodze). Skarżył się później: „...Wiem, że książki nie dotarły w tamte strony, by *Vostra Maesta* i Jego uczeni mogli stwierdzić, w jakim stopniu zawierają naukę bardziej gorszącą i zgubną dla chrześcijaństwa od tej, jaką zawierają dzieła Kalwina, Lutra i wszystkich razem wziętych herezjarchów... a jednak tak jest, skoro moja książka została potępiona, a ja zniesławiony i skazany na więzienie... Ale dokądże mnie moja pasja wiedzie?..."

Systematycznej pracy towarzyszyło cierpienie i idące za cierpieniem zgorzknienie: „Nie łatwo jest śledzić tajemnice natury — a jeśli coś odkryjesz, nie pokazuj pospólstwu". Może były to reminiscencje zwyczajów Akademii dei Lincei, która trzymała w tajemnicy swoje odkrycie naukowe.

W sprawach zasadniczych nie zatracił się w gniewie i nienawiści. Słabość i małość ludzką uczynił odpowiedzialnymi za swoje nieszczęście, zachowując respekt dla Kościoła. Umiał oddzielić elementy ludzkie od spraw bożych. Jeden z jego biografów tak pisze: „umarł oświadczając, że nigdy nie zboczył z drogi pobożności i nigdy nie uchybił winnemu uszanowaniu dla Kościoła i wymaganiom własnego sumienia, co tylko jemu samemu wiadomo na ziemi, a Bogu w niebie" (ostatni człon zdania, o tajnikach jego duszy, wzięty dosłownie z jego listu).

Umiał się modlić. Chodził na mszę św. do pobliskiego kościoła. Nie bez uzasadnienia chyba pisze przyjaciel Galileusza O. Castelli: „tak mnie raduje jego szlachetna zasada: co się Bogu podoba, winno się i nam podobać...". „Zresztą trzeba się polecić Bogu i Madonnie Najświętszej, Dziewicy Matce, i nie popadać w zwątpienie."

Przed śmiercią został zaopatrzony świętymi Sakramentami a od papieża Urbana VIII otrzymał błogosławieństwo papieskie z odpustem zupełnym na godzinę śmierci.

Walczył o należne wiedzy ludzkiej miejsce, przyspieszył badania teologiczne na odcinku egzegezy biblijnej, a umierając z modlitwą na ustach ocalił swoją chrześcijańską godność. Trybunały zobowiązał do rehabilitacji, zawstydził prześladowców, przebaczył odpowiedzialnym za jego cierpienie.

„*Casus Galilei*" sprzed trzystu laty nie powinien odwracać niczyjej uwagi od spraw naszych czasów. Problem Galileusza stał się symbolem walki o wolność nauki. Dziś zagadnienie to jest bardziej niż kiedykolwiek aktualne. Naszemu pokoleniu dobrze jest znane prześladowanie ludzi za ich naukowe przekonania i niszczenie ośrodków uprawiających naukę w sposób niezgodny z urzędową doktryną.

Pojedyncze fakty rehabilitacji nie zamykają zagadnienia, są tylko próbą naprawienia krzywd jednostkowych; utraconych lat ani uczonym, ani nauce nawet przy rehabilitacji nikt nie wróci. Historycy nauki zbiorą wszystkie dokumenty tych prześladowań i upomną się w przyszłości o wszystkich Galileuszów.

Niniejszy artykuł niech będzie więc też przypomnieniem, że „*casus Galilei*" trwa.

Ks. Jan Innocenty Buba Sch. Piar.

PIERRE-HENRI SIMON

PESYMIZM I OPTYMIZM

Fragmenty *)

Optymizm i pesymizm są postawami powierzchownymi i łatwymi; natomiast nadzieja i rozpacz mają ciężar, blask, wielkość i są godne świadomości człowieka. Nadzieja dlatego, że jest wolnym aktem rozumnej woli, przyjęciem promienia przenikającego przez ciemności i niebezpieczeństwa, kroczeniem ku światełku, spostrzeżonemu na horyzoncie; rozpacz zaś, ponieważ tak samo wybucha w momentach jasności umysłu, w starciu wewnętrznej potrzeby ładu, trwałości i miłości z oczywistością jakiegoś losu, który nam tych rzeczy odmawia, i ponieważ rozpacz rodzi bunt, który jest formą odwagi i twórczym bodźcem. „Optymizm, pisze Bernanos, jest namiastką nadziei. Łatwo tę namiastkę spotkać, choćby na przykład — rzecz ciekawa — na dnie butelki. Lecz nadzieję zdobywa się. Dochodzi się do nadziei dopiero poprzez prawdę, za cenę wielkich wysiłków i długiej cierpliwości. Aby dotrzeć do nadziei, trzeba dojść aż do dna rozpaczy. U kresu nocy spotyka się jakąś inną jutrzenkę". Sartre wyraził się w słowach dziwnie podobnych: „Człowieczeństwo rozpoczyna się po drugiej stronie rozpaczy". Emanuel Mounier mówił o „tragicznym optymizmie...". Ze stanowiska teologa, Romano Guardini analizuje rozbicie cywilizacyjnej syntezy, zrodzonej w okresie Renesansu, i stwierdza „koniec czasów nowożytnych", lecz nie wyciąga stąd bynajmniej wniosku o końcu świata, ale oblicza szanse duchownego i moralnego odrodzenia ludzkości. Nawet Joseph Pieper, który wyobraża sobie koniec czasów w perspektywach jakiegoś apokaliptycznego katastrofizmu, widzi jednak dla chrześcijan wartość nadziei i konieczność radosnego działania w łonie historii. Zbieżności te mają głęboki sens: określają one to miejsce, w którym współczesna

---

*) Wyjątek z książki P. H. Simona: „L'Esprit et l'Histoire, essai sur la conscience historique dans la littérature du XX-e siècle (Paris 1954, Armand Colin).

myśl czuje się pewna i staje się twórcza — płaszczyznę humanizmu bez złudzeń.

Merleau-Ponty surowo osądził tradycyjny humanizm, humanizm starszych generacji, tę ideę uprzywilejowanej ludzkości, utwierdzającej się w przekonaniu, że jest transcendentna w stosunku do zaburzeń swej własnej historii — nazwał go „bezwstydnym humanizmem". Tak, niemożność dojrzenia tragizmu i niepewności naszego losu jest często groźbą albo przynajmniej pokusą mieszczańskiego humanisty. Wybiera więc humanizm bez złudzeń. Ale zachowując to słowo, nie zgadzamy się na pozbawienie go istotnego znaczenia: twierdzimy, że duch jest ponad historią, że częściowo ją tworzy, a przynajmniej osądza; nadal myślimy, że postęp jest możliwy dzięki kojącemu wpływowi rozumu, dzięki duchowi zgody i braterstwa. Jeżeli zdarza się nam, że wątpimy, że drżymy o płomyczek chwiejący się przy podmuchu ludzkiej przemocy, to jednak nie podnosimy wraz z innymi krzyku, że przyszłość należy do siły, do kłamstwa, do podstępu, do wszelkiej zdrady ducha, usprawiedliwianej jakąś domniemaną celowością historii; nie domagamy się broni dla zaprowadzenia chaosu totalnych wojen i bezlitosnych rewolucji: to nie jest powołanie tego, który wybrał wiarę w człowieka i gromadzić chce jego dziedzictwo kulturalne. Ma on zawsze wznosić pośród nocy wątłe i niezastąpione światło oraz iść naprzód, spodziewając się świtu.

Człowiek nie miał nigdy dostatecznej racji, aby zwątpić w historię; my — podobnie jak nasi poprzednicy — również jej nie mamy. Gdybyśmy nawet musieli wkroczyć w nową epokę barbarzyńców, trzeba by mimo wszystko ufać w ich nawrócenie, ofiarować im prawdy, które nosimy, i wierzyć, że duch może przetrwać klęskę cywilizacji, którą od wieków ożywiał, pozostając jednak niezależny od jej form. A gdyby nam przyszło przejść jeden z tych żałosnych okresów, w których liczy się tylko ślepa żądza siły; w których zdarzeniami kierują hipokryzja, gwałt i głupota, wydając na pośmiewisko tych, co wyznają prymat ducha — to i wówczas nie należałoby jeszcze rozpaczać. Bowiem obok historii widowiskowej i hałaśliwej, którą tworzą wodzowie, policjanci i kaci, jest w głębi inna historia, ukryta i czysta, utkana z życia osobistego milionów istot, które pracują w ciszy, rozmyślają, tworzą dzieła, wychowują dzieci, ocalając to co ludzkie przynajmniej w nich samych i gromadząc duchowe energie, zdolne przekształcić raz jeszcze świat. „Wszystkie czasy są dobre, aby żyć dobrze i cnotliwie", czytamy w kronice familijnej z XVI w. Péguy zaś pisze: „Życie osobiste płynie podskórnym nurtem, utrzymuje, podtrzymuje, kieruje, dźwiga, ożywia życie publiczne. Cnoty

osobiste przejawiają się w cieniu cnót publicznych... To co osobiste jest samą tkanką. P u b l i c a, sprawy publiczne są zawsze tylko wysepkami, a to co osobiste jest właśnie głębokim morzem". Tak, gdyby nawet duch miał wyrzec się naginania do siebie historii, którą da się opowiedzieć, pozostało by mu jeszcze kierowanie historią, której nie da się opowiedzieć, oraz pobudzanie tych form twórczej działalności, z których powstaje żniwo, dom, poemat. „W misteriach eleuzyjskich, opowiada Orygenes, pokazywano wtajemniczanym, jako wielki, godny podziwu, najwspanialszy przedmiot mistycznej kontemplacji, kłos zboża zżęty w ciszy". Lubię ten symbol uświęconej wartości zwykłych rzeczy, które mogą — pośród ciemności i burz — nadać godność działaniu człowieka i głębię dziejom ludzkości.

Pierre-Henri Simon
Tłum. Władysław Kwiatkowski

MARIA CZAPSKA

DIALOGI O ŚMIERCI

W teatrze Hébertot wznowiono ostatnio *Dialogues des Carmélites* Georges Bernanosa. Ten niezapomniany dramat lęku i wiary, grany już z górą siedemset razy w samym Paryżu, wypełnia ponownie po brzegi jeden z awangardowych teatrów stolicy. Krytyka zarzuca pewne niedociągnięcia nowej inscenizacji oraz niedomagania niektórych aktorek, ale uznaje jednocześnie „Dialogi" za najlepszą powojenną sztukę podkreśla jasność i prostotę wyrazu, zwartość i pełnię dramatycznej treści.

Pierwotnie Bernanos miał jedynie napisać dialogi do filmowego scenariusza według noweli Gertrudy von Le Fort „Ostatnia na szafocie". Podjął się tej pracy i doprowadził ją do końca z największym wysiłkiem, będąc już ciężko chory, w przeczuciu własnej śmierci. Ze zleconego mu zamówienia stworzył dzieło najbardziej własne i dojrzałe. Scenariusz filmowy poszedł w zapomnienie, pozostał dramat osnuty na kanwie noweli opartej o historyczny epizod Rewolucji Francuskiej. W 1794 szesnaście karmelitanek z Compiègne wstąpiło istotnie na gilotynę w białych płaszczach swojej reguły śpiewając Psalm 116: *Laudate Dominus omnes gentes...* Pius X beatyfikował je w 1906 r.

Dialogues des Carmélites, wydane w 1949, dostały się na scenę już w 1951 r. Tłumaczone na wszystkie nieomal języki europejskie, grane były w Berlinie i Wiedniu, Rzymie i Madrycie, w stolicach krajów skandynawskich i Finlandii, w Szwajcarii i Belgii, w Afryce Północnej i krajach Ameryki Południowej. W Paryżu od maja 1952 nie schodziły z afiszu przez blisko dwa lata, rzecz niebywała, zważywszy treść i powagę sztuki.

Całe bogactwo sprzeczności zawartych w Bernanosie: jego męstwo i trwoga, jego rzucanie życia w ofierze i miłość „słodkiego Królestwa Ziemi", jego dziecięctwo i dojrzałość, ludzkie pojęcie honoru i pokora wobec Woli Bożej, wszystkie tęsknoty człowieka i chrześcijanina odnajdujemy w „Dialogach". Ten owoc dojrzałości artysty i chrześcijanina

MARIA CZAPSKA

DIALOGI O ŚMIERCI

W teatrze Hébertot wznowiono ostatnio *Dialogues des Carmélites* Georges Bernanosa. Ten niezapomniany dramat lęku i wiary, grany już z górą siedemset razy w samym Paryżu, wypełnia ponownie po brzegi jeden z awangardowych teatrów stolicy. Krytyka zarzuca pewne niedociągnięcia nowej inscenizacji oraz niedomagania niektórych aktorek, ale uznaje jednocześnie „Dialogi" za najlepszą powojenną sztukę podkreśla jasność i prostotę wyrazu, zwartość i pełnię dramatycznej treści.

Pierwotnie Bernanos miał jedynie napisać dialogi do filmowego scenariusza według noweli Gertrudy von Le Fort „Ostatnia na szafocie". Podjął się tej pracy i doprowadził ją do końca z największym wysiłkiem, będąc już ciężko chory, w przeczuciu własnej śmierci. Ze zleconego mu zamówienia stworzył dzieło najbardziej własne i dojrzałe. Scenariusz filmowy poszedł w zapomnienie, pozostał dramat osnuty na kanwie noweli opartej o historyczny epizod Rewolucji Francuskiej. W 1794 szesnaście karmelitanek z Compiègne wstąpiło istotnie na gilotynę w białych płaszczach swojej reguły śpiewając Psalm 116: *Laudate Dominus omnes gentes*... Pius X beatyfikował je w 1906 r.

Dialogues des Carmélites, wydane w 1949, dostały się na scenę już w 1951 r. Tłumaczone na wszystkie nieomal języki europejskie, grane były w Berlinie i Wiedniu, Rzymie i Madrycie, w stolicach krajów skandynawskich i Finlandii, w Szwajcarii i Belgii, w Afryce Północnej i krajach Ameryki Południowej. W Paryżu od maja 1952 nie schodziły z afiszu przez blisko dwa lata, rzecz niebywała, zważywszy treść i powagę sztuki.

Całe bogactwo sprzeczności zawartych w Bernanosie: jego męstwo i trwoga, jego rzucanie życia w ofierze i miłość „słodkiego Królestwa Ziemi", jego dziecięctwo i dojrzałość, ludzkie pojęcie honoru i pokora wobec Woli Bożej, wszystkie tęsknoty człowieka i chrześcijanina odnajdujemy w „Dialogach". Ten owoc dojrzałości artysty i chrześcijanina

jest spowiedzią przejmującej szczerości. Utwór stoi pod znakiem śmierci chrześcijańskiej.

„Od dawna już — pisał Bernanos w roku 1905 do jednego ze swych nauczycieli (miał wtedy lat siedemnaście) — na skutek mego chorowitego dzieciństwa lękam się śmierci i niestety (mój Anioł Stróż powiedziałby może: na szczęście) wciąż o niej myślę. Każda choroba zdaje mi się zapowiedzią ostatniej, której tak się obawiam, dopiero od dnia mojej pierwszej Komunii światło łaski zaczęło mnie oświecać. I powiedziałem sobie, że nie tyle należy się starać o szczęśliwe i dobre życie, co o dobrą śmierć, która jest kresem wszystkiego na świecie."

Swoją trwogę przed śmiercią wcielił Bernanos w młodziutką Blanche de la Force, nękaną strachem jak chorobą, w zakonie Siostrę Blankę od Agonii Chrystusa. Ta postać imaginacyjna stanowi jakby odwrotny obraz historycznej Siostry Konstancji od św. Dionizego, Konstancji, która mimo wielkiej miłości życia położyła pierwsza głowę pod nóż gilotyny.

Dramat rozpoczyna się w przeddzień Rewolucji i trwa aż do spełnienia wyroku. W pewnej chwili tłum wdziera się za mury klasztorne, kapelan musi uchodzić, żeby nie narażać swoich owieczek, i tylko ukradkiem je odwiedza.

„To nie do wiary, żeby tak ścigano księży w kraju chrześcijańskim! — wybucha S. Konstancja. — Czyżby Francuzi stali się aż tak nikczemni?" A doświadczona S. Matylda odpowiada: „Boją się, wszyscy się boją i udzielają sobie tego lęku jak dżumy lub cholery w czas zarazy..."

Straszną chorobę tamtych czasów i „zarazę" naszego wieku stawia Bernanos w „Dialogach" pod znakiem agonii Chrystusa, co grzechy nasze dźwigał, a krwawym potem zlany i od uczniów opuszczony prosił Ojca, aby oddalił od Niego ten kielich.

„Męka Chrystusa Pana pomiędzy Ogrodem Oliwnym a Kalwarią zawiera wszystkie najnędzniejsze i najbardziej rozpaczliwe ludzkie agonie" — pisał Bernanos wiele lat przedtem, nim stworzył postać Siostry Blanki.

Kiedy w pierwszym obrazie brat panny de la Force przypomina siostrze własne jej wyznanie, że co noc umiera z trwogi, Blanka odpowiada mu: „Bo też poranek, Panie Kawalerze, był tylko jeden, Poranek Zmartwychwstania, gdy każda noc jest nocą Przenajświętszej Agonii..."

Słowa te włożone w usta młodej dziewczyny, którą płoszy byle cień na ścianie, są wyznaniem samego Bernanosa, wyznaniem o niepowtarzalnym brzmieniu jego głosu.

W liczbie pierwszoplanowych postaci „Dialogów" znajduje się stara ksieni, Madame de Croissy, która swoją ciężką, jakby od Boga ponie-

chaną śmierć ofiarowuje za najmłodsze i najbardziej zagrożone swoje dziecko, strwożoną Blankę, tę samą, która za przyczyną zmarłej i dzięki jej ofierze zdobędzie się na nadspodziewane męstwo w chwili śmierci. Wybór następnej ksieni pada na Madame Lidoine, zrównoważoną, trochę nawet pospolitą, skrzętną gospodynię, po macierzyńsku troskliwą o powierzoną jej pieczy gromadkę. Ale nowa Ksieni nie uznaje żadnego uprzedzania wypadków, żadnego wybiegania naprzeciw męczeństwu w egzaltowanej gorliwości czy też w myśl po ludzku pojętego honoru. „Nie należy gonić za męczeństwem, upomina ksieni Siostrę Konstancję. — Wszystko w swoim czasie, córko moja... Modlitwa jest naszą powinnością, męczeństwo byłoby nagrodą..."

Matka Maria od Wcielenia, inicjatorka zbiorowego i do pewnego stopnia wymuszonego przez nią ślubu dobrowolnego męczeństwa za Francję i Karmel, zostaje pomimo woli zachowana przy życiu. Niezłomność Marii, jej nieustraszone męstwo wobec komisarzy rewolucyjnych, jej czysto ludzkie i szlacheckie pojęcie honoru i jego zobowiązań, pojęcie nie mające wiele wspólnego z powinnościami wyznawcy — charaktryzują tę piękną, i widocznie bardzo też autorowi bliską postać.

„Twój honor — powiada Matce Marii kapelan — oto jest ta krew, której Bóg od ciebie żąda... Wiem, że chętnie przelałabyś tę, co płynie w twoich żyłach, wytaczając ją jak wodę, podczas gdy każda kropla tej pierwszej droższa ci jest nad życie..."

Odstąpienie Matki Marii od upragnionego męczeństwa, oraz nagła, radosna gotowość na śmierć Siostry Blanki, broniącej tak drapieżnie swego życia — nie tłumaczą się ludzką logiką. Rozwiązanie tej zagadki tak na scenie jak i w duszy Bernanosa, mogą nam przynieść jedynie ostatnie słowa konającego „Proboszcza Wiejskiego": „Wszystko jest Łaską..."

W nowej inscenizacji zabrakło wspaniałej aktorki Tani Bałachowej, która poprzednio grała wstrząsająco rolę pierwszej, umierającej Ksieni; głosy zakonnic wydały mi się tym razem źle sharmonizowane, a głos Siostry Blanki przejaskrawiony. Niektóre teatralne efekty, jak np. niemy pościg przerażonych zakonnic przez sankiulotów z pochodniami, zakrawały na pantominę baletową i rozpraszały powagę chwili. Wrażenie nie było tak jednolite ani tak ewokacyjne, jak w 1952 r. Może zabrakło niedawno zmarłego Alberta Béguin, współreżysera pierwszej inscenizacji, powiernika ostatnich zamierzeń twórczych Bernanosa?

Jedną z właściwości wielkiego pisarza była jego całożyciowa udręka z powodu nieprawości świata. Z tą nieprawością, a zwłaszcza ze znie-

prawieniem Francji walczył niestrudzenie w swoich pamfletach i polemicznych artykułach. Jego bunt opadł dopiero w ciągu ostatniej, długiej choroby. Nauczył się wtedy znosić zło spokojnie, odpokutowywać je, obiecując sobie nigdy więcej do polemiki nie wracać.

W Dzienniku pod datą 25. I. 1948 r. notował:

„Nie znany samych siebie, grzech utrzymuje nas wciąż na powierzchni, wchodzimy w siebie dopiero w godzinę śmierci i tu właśnie Bóg na nas czeka."

„O ile nić się urwie — mówi radosna Siostra Konstancja — możemy upaść jedynie w Boga!"

Może te „Dialogi" o przezwyciężeniu trwogi przed śmiercią („Gdzież jest zwycięstwo twoje, śmierci, gdzież jest, o śmierci, oścień twój?..."), które przeszły triumfalnie przez tyle wielkich i małych scen Europy zachodniej, mogłyby dziś być wystawione w Polsce i znaleźć tam należyte zrozumienie. *)

Maria Czapska (Paryż)

---

*) O wystawieniu „Dialogów" w teatrze studenckim KUL piszemy w dziale „Zdarzenia".

GEORGES BERNANOS

DIALOGI KARMELITANEK

„Widzisz, w pewnym znaczeniu bojaźń jest jednak także córką Bożą, odkupioną w noc Wielkiego Piątku. Nie ma ona pięknego oblicza — o nie! — bywa też wyszydzana, to znów przeklęta, wszyscy się jej wypierają. Ale niech was to nie wprowadza w błąd: staje ona u wezgłowia każdego konania i wstawia się za człowiekiem".

(Georges Bernanos: „Radość")

Osoby:

MARKIZ DE LA FORCE
MARKIZA DE LA FORCE
KAWALER DE LA FORCE — ich syn
BLANKA — ich córka — SIOSTRA BLANKA OD KONANIA CHRYSTUSA W OGROJCU
PANI DE CROISSY — MATKA HENRYKA OD JEZUSA — PRZEORYSZA KLASZTORU S. S. KARMELITANEK
PANI LIDOINE — MATKA MARIA OD ŚWIĘTEGO AUGUSTYNA — (Nowa przeorysza)
MATKA MARIA OD WCIELENIA — zastępczyni przeoryszy
MATKA JOANNA OD DZIECIĄTKA JEZUS — najstarsza z zakonnic.
MATKA GERALDA } Stare zakonnice
SIOSTRA KLARA } Stare zakonnice
SIOSTRA ANTONINA — furtianka
SIOSTRA KATARZYNA
SIOSTRA FELICJA
SIOSTRA GERTRUDA
SIOSTRA ALICJA

SIOSTRA WALENTYNA OD KRZYŻA
SIOSTRA MATYLDA
SIOSTRA ANNA
SIOSTRA MARTA
SIOSTRA SAINT-CHARLES } Najmłodsze
SIOSTRA KONSTANCJA OD ŚWIĘTEGO DIONIZEGO } zakonnice
KAPELAN
PAN JAVELINOT — lekarz
MARKIZ DE GUICHES
GONTRAN
HELOIZA
RÓŻA DUCOR — aktorka
NOTARIUSZ KLASZTORU
THIERRY — służący
ANTONI — stangret
DELEGACI RADY MIEJSKIEJ — KOMISARZE — OFICEROWIE STRAŻY CYWILNEJ
WIĘŹNIOWIE — STRAŻNICY — MĘŻCZYŹNI I KOBIETY Z TŁUMU.

PROLOG

Scena I

Rok 1774. Plac Ludwika XV w Paryżu, wieczorem w dniu uroczystości urządzonych z okazji ślubu Delfina, przyszłego Ludwika XVI z arcyksiężniczką Marią Antoniną. Karoce arystokratów przeciskają się przez świętujący tłum powstrzymywany przez wojsko pilnujące porządku. W jednej z tych karet widać młodą parę: Markiz de la Force z żoną, będącą w stanie odmiennym. Markiz wysiada z karety i odchodzi w kierunku ustawionych trybun.

Zapalają ognie bengalskie. Nagle jakaś iskra pada na skrzynie z przygotowanymi fajerwerkami, które zajmują się płomieniem i wybuchają jedna po drugiej. Chociaż naprawdę nie grozi żadne poważniejsze niebezpieczeństwo, tłum ogarnia jednak panika. Ludzie pchają się, krzyczą ze strachu upadają na ziemię tratowani przez otaczających. Przerażona młoda markiza zaryglowuje drzwi swojej karocy. Woźnica zacina konie, które ponoszą w szalonym pędzie. W tłumie podnosi się nagła wściekłość, zatrzymują siłą konie markizy, rozbijają szyby jej karety. Jakiś męski głos woła: „Niedługo wszystko się odmieni, to wy będziecie

tratowani, a my będziemy się rozpierać w waszych karocach!" Żołnierze zjawiają się na czas, aby obronić markizę od napaści tłumu.

Scena II

Kilka godzin później. Pałac de la Force. Doktór wychodzi z pokoju Markizy i oznajmia Markizowi de la Force, że urodziła się mu córka, ale młoda matka przed chwilą zakończyła życie.

OBRAZ PIERWSZY

SCENA 1

(Pałac de la Force. Kwiecień 1789. Markiz de la Force i jego syn. Ten ostatni jest widocznie zdziwiony obecnością ojca, nie może jednak powstrzymać cisnącego się mu na usta pytania):

KAWALER DE LA FORCE

Gdzie jest Blanka?

MARKIZ

Na Boga, nie wiem. Dlaczego, u diabła, nie pytasz się o nią jej niewiast, zamiast wpadać do mnie bez uprzedzenia, jak barbarzyńca?

KAWALER DE LA FORCE

Przepraszam za to najmocniej.

MARKIZ

W twoim wieku nie razi zbytnia prędkość, tak jak w moim jest rzeczą naturalną dbać o swoje przyzwyczajenia. Odwiedziny twojego wuja pozbawiły mnie popołudniowej siesty i jeśli mam być szczery, teraz zdrzemnąłem się trochę... Ale czego chcesz od Blanki?

KAWALER DE LA FORCE

Roger de Damas wychodząc stąd, musiał dwa razy zawracać z drogi, żeby nie wpaść w cisnącą się gawiedź. Chodzą pogłoski, że tłum chce spalić kukłę przedstawiającą Réveillona [1]) na placu de Grève.

---

[1]) Réveilllon — wzbogacony kupiec paryski, właściciel składów papieru i tapet. 28 kwietnia 1789 r. podburzony tłum spalił i złupił jego magazyny uważając go za stronnika dworu.

MARKIZ

A niech ją sobie palą! Gdy wino jest po dwa grosze, trzeba być przygotowanym, że głowy zadurzą się nieco na wiosnę. To wszystko przeminie.

KAWALER DE LA FORCE

Gdybym śmiał wobec Pana Ojca pozwolić sobie na złośliwy żart, odpowiedziałbym, że jeśli chodzi o karetę mojej siostry, to obawiam się, aby ojciec nie był złym prorokiem. Damas widział jak tłum zatrzymał ją na skrzyżowaniu dróg przy ulicy de Bucy.

(Markiz trzyma w dłoni otwartą tabakierkę; nie sięgając do niej, zamyka ją gwałtownym ruchem, a gdy Kawaler de la Force zbliża się do niego, odsuwa go ręką łagodnie na bok:)

MARKIZ

Kareta... tłum... wybacz, ale to są obrazy, które kiedyś aż nazbyt często niepokoiły moje noce... Dzisiaj mówi się dużo o rozruchach, a nawet o rewolucji, ale kto nie widział paniki tłumu, ten nie może mieć wyobrażenia.... Tam do licha! Te wszystkie twarze z grymasem na wargach, te tysiące i tysiące oczu... Boże miłosierny! Od krańca do krańca cały plac zaczął od razu kipieć; widać było laski i kapelusze podlatujące do nieprawdopodobnej wysokości, jak gdyby wyrzucone w powietrze wybuchem straszliwego krzyku. Kilku świadków zaręczało mi później, że nie widzieli tych lasek i kapeluszy, ale ja widziałem, do stu diabłów!

KAWALER DE LA FORCE

Panie ojcze, przebacz mi, powinienem był się domyśleć... Raz jeszcze mówiłem jak roztrzepaniec.

(Markiz wyjął znów tabakierkę. Bębni palcami po jej pokrywce, jak gdyby pogrążony we wspomnieniach).

MARKIZ

Ba, to moja stara głowa także się za prędko rozpala. Ale pytam się, co może być wspólnego między tym, co widziałem wówczas, a tymi małymi przejściowymi rozruchami, tym pochodem pijaków poprzez ulice Paryża? Moja kareta jest mocno zbudowana, konie nie boją się niczego, Antoni służy nam od lat dwudziestu, a nasi dwaj służący są dawnymi żołnierzami z oddziałów Nawarry. Twojej siostrze nie może się stać nic złego.

KAWALER DE LA FORCE

Och! nie obawiam się o jej bezpieczeństwo, ale raczej o jej chorą imaginację.

MARKIZ

Rzeczywiście, Blanka jest aż nazbyt wrażliwa. Dobre małżeństwo wszystko to z czasem wyrówna. No cóż? Ładnej dziewczynie wolno być trochę bojaźliwą. Cierpliwości! Będziesz za to miał siostrzeńców do stu diabłów!

KAWALER DE LA FORCE

Wierzaj mi, panie ojcze, to, co jest niebezpieczne dla zdrowia, a nawet dla życia Blanki, to nie jest zwykła bojaźliwość... A nawet gdyby tak było, jest to lęk ukryty gdzieś na dnie jej istoty, niby mróz niszczący rdzeń drzewa. Wierz mi, usposobienie Blanki ma w sobie coś, co przechodzi zwykły rozum. Może w wieku mniej oświeconym niż nasz...

MARKIZ

Mówisz, jak zabobonny wieśniak. Przywiązanie, które zawsze żywiłeś dla twojej siostry, wpływa ujemnie na twój sąd. Blanka wydaje mi się zazwyczaj zupełnie naturalna, a czasem nawet wesoła.

KAWALER DE LA FORCE

Och, bez wątpienia zdarza się, że i mnie to łudzi i sądziłbym, że wrogi los został zażegnany, gdybym nie czytał jego klątwy w jej spojrzeniu. Tak, spojrzenie zdradza to, co głos może ukryć; i w nim, a nie w głosie, przejawia się lęk — to prawda, której zdążyłem się nauczyć w służbie królewskiej, chociaż w niej jestem jeszcze nowicjuszem... Ale po cóż mówić tobie, ojcze, co dawno przed moim urodzeniem objawiły ci znacznie poważniejsze wojny?

(Markiz robi z początku ruch przeczący, później jednak odpowiada tonem człowieka badającego swoje wspomnienia:)

MARKIZ

Mój Boże, to prawda, my wiedzieliśmy o tych rzeczach, bywały nam nieraz pożyteczne, a jednak w twoich ustach są dla mnie nowe, gdyż my nie zastanawialiśmy się nad nimi — to stanowi różnicę między naszym a waszym pokoleniem. Czyż, u diabła, byłoby mi przyszło na myśl wydawać sąd o twojej siostrze na podstawie moich doświadczeń z kapralami i sierżantami królewskiego pułku Pikardyjskiego?... Uważajcie, gdyż biorąc wszystko na rozum, jak to robicie dzisiaj, można już w końcu

nic nie rozumieć! Kiedy Blanka i jej guwernantka zjawią się tu za chwilę, będziesz się śmiał z twoich obaw, a ona zapomni o swoich.

KAWALER DE LA FORCE

Chcesz powiedzieć, że jeszcze raz skończy się dla niej na samym strachu?... Na samym strachu! Kiedy chodzi o Blankę, samo zestawienie tych dwóch słów wywołuje u mnie wzburzenie... Taka szlachetna i dumna dziewczyna! Ta choroba weszła w nią jak robak w świeży owoc... O panie ojcze! ta mowa musi ci się wydać ciemna lub przesadna, zwłaszcza w moich ustach... Rozważ ją jedynie na tyle, ile trzeba, byś zdecydował się na wysłanie mojej siostry do Mirosmenil, albo nawet do Limeuil, gdzie mogłaby oddychać powietrzem wiosny i pić mleko naszych krów.

MARKIZ

Tak i zabawiać się w pasterkę, jak to jest dzisiaj w modzie. Na nieszczęście to nie jest sposób, w który można wydać córkę za mąż. Byłbym szalony, gdybym oddalał ją właśnie teraz, kiedy zaczynam z zadowoleniem spostrzegać zalecania się twojego przyjaciela. Tak, młody Damas nie może uchodzić za to, co dawniej nazywało się wielką partią, jednak chętnie widziałbym go moim zięciem. Cóż chcesz? Dzisiejsi młodzi ludzie są nieraz na mój gust trochę zanadto skomplikowani. Ten przynajmniej jest prawdziwym Francuzem, i to Francuzem wszystkich trzech ostatnich stuleci. Łączy w sobie rycerskość pierwszego, wdzięk drugiego i wesołość naszego wieku. Tak, jest tym, co nazywam prawym Francuzem, przystojnym i poczciwym chłopcem, dobrze ułożonym szlachcicem z dworu króla Francji. Oto, czym jest Roger de Damas. Do diabła! myślisz o nim przecież to samo!

KAWALER DE LA FORCE

Jest moim najlepszym przyjacielem, to wystarcza... Ale nie miej co do tego iluzji. W żałosnym stanie, w jakim się obecnie znajduje moja siostra, nie wyjdzie ona nigdy za człowieka, uchodzącego wszędzie za gorszego od innych zawadiakę, za którego może musiałaby się kiedyś rumienić ze wstydu.

MARKIZ

Ach, dzieciństwo!

KAWALER DE LA FORCE

Nie, panie ojcze. Nie zdaję sobie sprawy, czy dziwne cechy jej natury mogłyby nakłonić ją do jakiegoś haniebnego czynu, przynajmniej

w jej rozumieniu obowiązków córki wielkiego rodu, ale czuję, że ona sama nie mogłaby tego przeżyć.

SCENA 2

(Drzwi otwierają się i Blanka pojawia się na progu tak niespodziewanie, że nie można mieć pewności, czy nie dosłyszała ostatnich słów brata.

Kawaler de la Force jest widocznie zaskoczony jej przybyciem, ale stary markiz panuje lepiej nad nerwami i mówi zupełnie naturalnym głosem:)

MARKIZ

Blanko, twemu bratu pilno było znów cię zobaczyć.

(Wyraz twarzy Blanki jest bardzo zmieniony, miała jednak już widocznie czas się opanować i usiłuje mówić wesoło:)

BLANKA

Pan brat jest aż nadto dobry dla swojego zajączka...

KAWALER DE LA FORCE

Nie powtarzaj ciągle tego żartu, który tylko dla nas ma jakieś znaczenie.

BLANKA

Zające nie mają zwyczaju spędzać dnia poza swoją kryjówką. Prawda — że ja ciągnęłam moją za sobą. Ale w pewnej chwili ta jedna szyba pomiędzy mną a tłumem wydała mi się, przyznaję, bardzo niewielką osłoną. Musiałam mieć bardzo głupią minę.

(Markiz daje synowi znak, nakazujący milczenie)

MARKIZ

Dosyć! Pomówimy o twoich przygodach przy kolacji, kiedy będziesz miała czas już odpocząć. Lepiej zapomnieć na chwilę o tym, co widziałaś, nie trzeba też sądzić tej hołoty po jej twarzach... Lud paryski jest w gruncie rzeczy poczciwy i wszystko tu kończy się piosenką.

KAWALER DE LA FORCE

Pan de Damas, który cię spotkał na skrzyżowaniu dróg przy ulicy de Bucy, powiedział mi, że widział przez szybę twoją godną postawę...

(Blanka rumieni się z zadowolenia i żeby ukryć swoje zmieszanie zaczyna mówić z wzrastającym ożywieniem, które w końcu wytwarza niepokojący nastrój. Markiz z synem zamieniają porozumiewawcze spojrzenie.)

BLANKA

Och! Pan de Damas zapewne widział to, co chciał zobaczyć... Czy istotnie zachowałam godną postawę? Mój Boże, niebezpieczeństwo jest może tak, jak zimna woda, co z początku tamuje oddech, a w której człowiek czuje się całkiem dobrze, zanurzywszy się po szyję? Ale jakąż okazję dają nam, młodym pannom, do wykazania odwagi? Żeby mieć jakąś wartość, trzeba najpierw wiedzieć na co nas stać?... Ach, Boże, Boże, wyobraźcie sobie, że wysiadając z karety pani Janin nie mogła mi się nadziwić... Czułam się taka lekka... Ten wielki ciężar, od zawsze, na moim sercu... *(Kładzie rękę na piersi, spogląda dokoła, milknie na chwilę).* Co ja też mówię? Wybaczcie mi, jestem głuptaską... *(Zanim brat zdążył otworzyć usta, ciągnie dalej głosem, którego wesołość jest już całkowicie udana:)* Ta ceremonia u pań Wizytek była niezmiernie długa i bardzo mnie zmęczyła. Zapewne dlatego tak bredzę. Za twoim pozwoleniem, ojcze, posłucham twojej rady i pójdę odpocząć trochę przed kolacją. Spójrzcie, jak dziś prędko wieczór zapada...

MARKIZ

Gdyby nie wczesna pora roku, powiedziałbym, że grozi nam burza. Kiedy mówiłaś, niebo pokryło się nagle chmurami.

(Blanka idzie ku schodom, brat jej towarzyszy.)

KAWALER DE LA FORCE

Jeśli wracasz do twych apartamentów, każ zaraz przynieść świeczniki i nie pozostawaj tam sama. Wiem, że zmierzch budzi w tobie zawsze melancholię. Mówiłaś mi, kiedy byłaś mała: „Umieram każdej nocy, aby zmartwychwstawać każdego ranka".

BLANKA

Bo wszak był tylko jeden poranek, panie bracie: poranek Wielkanocny. Ale każda noc, w którą wchodzimy, jest nocą przenajświętszego Konania...

(Wychodzi.)

SCENA 3

MARKIZ

Jej wyobraźnia przechodzi z jednej skrajności w drugą. Co, u diabła, mają oznaczać te ostatnie słowa?

KAWALER DE LA FORCE

Nie wiem, mniejsza o to! To jej spojrzenie i jej głos przenikają na wskróś duszę. Musiano już wyprząc konie. Pójdę wypytać starego Antoniego.

(Wychodzi. Po zamknięciu drzwi, słychać okrzyk trwogi. Markiz waha się przez chwilę w jakim iść kierunku, wreszcie podchodzi ku schodom. Słychać na nich kroki. Markiz poznaje kogoś w ciemności i woła:)

MARKIZ

Czy to ty, Thierry?

(Kroki zbliżają się, ukazuje się młody służący, bardzo blady.)

MARKIZ

Cóż się tam dzieje, mój chłopcze?

SŁUŻĄCY

Zapalałem świeczniki, kiedy panna Blanka weszła do pokoju... Myślę, że musiała najpierw zobaczyć mój cień na ścianie. Zaciągnąłem firanki.

SCENA 4

(Pokój Blanki. Widząc wchodzącego ojca, Blanka idzie ku niemu. Jej rysy, postawa i głos wyrażają rodzaj stanowczości i zrozpaczonej rezygnacji.)

MARKIZ

Poszedłem za pierwszym odruchem wchodząc do ciebie, zamiast zawołać twoją guwernantkę... Wybacz tę niestosowność. Widzę, że na szczęście nie stało się nic poważnego.

BLANKA

O panie ojcze, jesteś najbardziej wyrozumiałym i najuprzejmiejszym z ojców...

MARKIZ

Pan Rousseau, który nie był nim tak bardzo dla swoich własnych dzieci, żąda, abyśmy byli przyjaciółmi naszych. Obawiam się jednak, że ta przyjaźń obudzi u was kiedyś żal za naszą dawną uprzejmością i wyrozumiałością, gdyż w końcu jest ona raczej korzystna dla nas. Jest łatwiej być przyjacielem niż ojcem... Ale nie mówmy już o tym drobnym wydarzeniu.

BLANKA

Mój Boże, nie ma tak drobnego zdarzenia, w którym nie odzwierciedlałaby się wola Boga, tak jak bezmiar nieba w kropli wody. Tak, to Bóg cię tu sprowadza, żebyś mógł usłyszeć to, co zawsze lękałam się wypowiedzieć. Za waszym pozwoleniem postanowiłam wstąpić do Karmelu.

MARKIZ

Do Karmelu!

BLANKA

Mam wrażenie, że to wyznanie cię mniej zadziwia, niżbyś chciał to po sobie pokazać.

MARKIZ

Niestety! Z młodą osobą tak cnotliwą, jak moja córka, można się zawsze obawiać wpływów egzaltowanej pobożności. To prawda, że pewne okoliczności towarzyszące twemu urodzeniu przywiązały mnie szczególnie tkliwie do ciebie, nie chciałbym cię więc do niczego przymuszać. Pomówimy jeszcze o tym w wolnej chwili, ale już teraz zastanów się, że zapewne przeceniasz, jeśli nie twoją odwagę, to twoje siły i zdrowie...

BLANKA

Moją odwagę...

(Decyduje się nagle, jak gdyby pragnąc przekonać ojca, nabierała powoli nadziei przekonania samej siebie)

BLANKA

Tak, mój Boże. Sądzę, że i we mnie jest wiele rzeczy, których mógłbyś się nie powstydzić. Stwarzając mnie taką, jaką jestem, czyżby Bóg chciał mnie jedynie poniżyć? Kruchość mojej natury nie jest tylko zesłanym mi upokorzeniem, ale także oznaką Jego woli wobec Jego biednej służebnicy. Zamiast poczucia hańby powinnabym raczej odczuwać pokusę pysznienia się takim przeznaczeniem. Och, wiem, że nie wypada mi, nawet w twojej obecności, szczycić się moją krwią i sławą naszego rodu. Mniejsza o to! Jakimże cudem mogłabym urodzić się całkowicie niegodna tylu znakomitych ludzi, słusznie sławionych za swoje męstwo?

Teraz widzę, że jest kilka rodzajów odwagi. Jest bez wątpienia odwaga, która każe iść śmiało na bagnety. Ale jest też inna, która polega na poświęceniu korzyści uprzywilejowanego stanowiska, żeby żyć wśród towarzyszek i pod władzą przełożonych, nie dorównujących nam nieraz urodzeniem ani wychowaniem.

(Przerywa, trochę zmieszana. Stary markiz słucha jej w milczeniu ze spuszczoną głową. Potem mówi z wysiłkiem, tonem człowieka, który wypowiada się, aby spełnić ciężki obowiązek:)

MARKIZ

W twoim postanowieniu kryje się więcej dumy, niż ci się zdaje, droga córko. Nie uchodzę z pewnością za dewota, ale zawsze żywiłem przekonanie, że ludzie naszego stanu powinni postępować uczciwie wobec Boga. Nie opuszcza się świata, na skutek zawodów, tak jak nowicjusz w rzemiośle wojennym, który z obawy, aby nie wykazać braku odwagi, daje się zabić w pierwszej lepszej potyczce, pozbawiając swoich usług ojczyznę i swego króla.

(Widać, że Blanka załamuje się pod wrażeniem tych słów, nie chce się jednak dać przekonać.)

BLANKA

Nie pogardzam światem, można zaledwie powiedzieć, że się go boję, ale jest on dla mnie żywiołem, w którym nie zdolna jestem żyć. Tak ojcze, fizycznie nie mogę znieść jego zamętu i zgiełku; najlepsze towarzystwo budzi we mnie wstręt, nawet ruch uliczny mnie ogłusza i budząc się w nocy, mimo woli śledzę poprzez zasłony naszych firanek i kotar odgłosy tego nie nużącego się nigdy miasta, które uspokajają się dopiero o świcie. Oszczędźcie tych prób moim nerwom, a zobaczycie, czego jeszcze potrafię dokonać. Powiedz, czy mielibyście za złe młodemu oficerowi, gdyby nie mogąc znosić żeglowania po morzu, wyrzekł się służby na okrętach królewskich?

MARKIZ

Drogie dziecko, tylko twoje sumienie może rozstrzygnąć, czy to jest, czy nie jest ponad twoje siły...

BLANKA

Drogi ojcze, na litość Boską, zaniechajmy tej gry! Miej litość i pozwól mi wierzyć, że istnieje jakiś środek na tę okropną słabość, która jest nieszczęściem mojego życia! Niestety pan de Damas jest chyba ślepy we

wszystkim, co mnie dotyczy, jeżeli mógł przed chwilą dostrzec u mnie godną postawę. Boże! wszak ledwie zdołałam utrzymać się na poduszkach, strach mroził mi serce, jestem jeszcze cała lodowata, dotknij tylko moich rąk... O mój ojcze, mój ojcze! Gdybym nie miała nadziei, że niebo ma względem mnie jakieś szczególne zamiary, umarłabym chyba ze wstydu u twoich stóp. Może słusznie mówisz, że nie przeszłam jeszcze ostatecznej próby. Ale Bóg nie weźmie mi tego za złe. Poświęcam Mu wszystko, opuszczam wszystko, wyrzekam się wszystkiego, byle mi tylko chciał przywrócić honor...

OBRAZ DRUGI

Scena I

(Rozmównica w klasztorze S. S. Karmelitanek w Compiègne. Przeorysza i Blanka de la Force rozmawiają poprzez podwójną kratę, na którą zapuszczona jest czarna zasłona. Przeorysza, pani de Croissy, jest starą i widocznie chorą kobietą. Próbuje niezgrabnie przysunąć fotel do kraty. Z trudem udaje się jej to wreszcie i mówi uśmiechając się, trochę zadyszana):

PRZEORYSZA

Proszę nie myśleć, że ten fotel jest przywilejem mojej władzy jak taboret dworski! Niestety — z miłości do moich córek, które o niego tak dbają, chciałabym czuć się w nim dobrze. Ale nie łatwo jest wrócić do dawnych, zbyt już długo zaniechanych przyzwyczajeń i widzę, że to, co miało być dla mnie udogodnieniem, pozostanie zawsze tylko upokarzającą koniecznością.

BLANKA

Musi być słodko, matko, czuć się tak daleko na drodze wyrzeczenia, żeby nie móc już z niej zawrócić.

PRZEORYSZA

Moje dziecko, przyzwyczajenie odrywa nas w końcu od wszystkiego. Ale cóż pomoże zakonnicy, że jest tak wyzuta z wszystkiego, jeżeli nie jest oderwana od siebie, to znaczy od własnego wyrzeczenia? *(Chwila milczenia)*. Widzę, że surowość naszej reguły cię nie przeraża?

BLANKA

Ona mnie raczej pociąga.

PRZEORYSZA

Tak, tak, jesteś duszą wspaniałomyślną. *(Milczenie).* Pamiętaj jednak, że pozornie najlżejsze obowiązki są często najprzykrzejsze do spełnienia. Przebywamy górę, a potykamy się na kamyczku.

BLANKA *(z żywością)*

O Matko, wiele innych rzeczy przeraża mnie bardziej niż te małe ofiary...

PRZEORYSZA

Doprawdy? I cóż to jest tak ważnym przedmiotem twojej obawy?

BLANKA *(głosem coraz mniej pewnym)*

Wielebną Matko, nie potrafiłabym... byłoby mi trudno... tak odrazu... Ale za pozwoleniem Matki, pomyślę nad tym i odpowiem jej później...

PRZEORYSZA

Jak wolisz... ale czy odpowiesz mi już teraz, jeśli ci się zapytam, co uważasz za pierwszy obowiązek Karmelitanki?

BLANKA

Przezwyciężenie własnej natury.

PRZEORYSZA

Bardzo dobrze. Przezwyciężenie, ale nie pogwałcenie, to ważna różnica. Gwałcąc naturę dochodzi się do tego, że się traci naturalność, a Bóg nie żąda od Swych córek, żeby dawały codzień przedstawienie przed Jego majestatem, tylko żeby pełniły Jego służbę. Dobra służebnica jest zawsze tam, gdzie być powinna i nie wysuwa się naprzód.

BLANKA

Pragnę tylko pozostać niezauważona.

PRZEORYSZA *(z uśmiechem i lekką ironią)*

Niestety, to można osiągnąć tylko po długim czasie, a pragnąć tego za gorąco nie ułatwia sprawy... Jesteś z wielkiego rodu, moja córko, i nie każemy ci wcale o tym zapominać. To, że wyrzekłaś się przywilejów takiego urodzenia, nie dało ci prawa do uchylania się od obowiązków, jakie ono na ciebie nakłada, a te będą ci się tutaj wydawać cięższe, niż gdzieindziej.

(Ruch Blanki)

Ach, tak! Pragniesz gorąco zajmować ostatnie miejsce... Moje dziecko, nie ufaj zbytnio i temu pragnieniu. Chcąc się zanadto uniżać, można

wpaść w przesadę. A w pokorze, jak i we wszystkim innym, przesada rodzi pychę i ten rodzaj pychy jest tysiąc razy subtelniejszy i bardziej niebezpieczny od pychy tego świata, która jest najczęściej jedynie powierzchowną próżnością.

(Milczenie)

Co cię nakłoniło do Karmelu?

BLANKA

Czy Matka nakazuje mi mówić z całkowitą szczerością?

PRZEORYSZA

Tak.

BLANKA

To urok heroicznego życia.

PRZEORYSZA

Urok heroicznego życia, czy też raczej pewnego sposobu życia, które jak ci się to — zupełnie fałszywie — wydaje, ułatwia bohaterstwo, umieszczając je nam niejako pod ręką?

BLANKA

Przebacz mi, wielebna. Matko, nie czyniłam nigdy takiej rachuby.

PRZEORYSZA

Najbardziej niebezpieczne są te rachuby, które nazywamy iluzjami.

BLANKA

Może i mam iluzje — ale niczego tak nie pragnę, jak żeby mnie z nich ogołocono.

PRZEORYSZA

Żeby cię z nich ogołocono... *(Wymawia z naciskiem te słowa)*. Trzeba się samej tym zająć, córko. Każda z nas ma tutaj aż za wiele zajęcia z własnymi iluzjami. Nie wyobrażaj sobie, że pierwszym obowiązkiem naszego stanu jest udzielanie sobie wzajemnej pomocy dla uczynienia nas milszymi naszemu boskiemu Mistrzowi, tak jak to robią młode panny, wymieniające między sobą puder i róż przed ukazaniem się na balu. Naszą rzeczą jest modlić się, tak jak rzeczą lampy jest rozsiewać światło. Nikomu nie przychodzi na myśl zapalać lampę na to, żeby nią inną lampę oświecić. „Każdy dla siebie" — to prawo świata, a nasze jest nieco podobne: „Każda dla Boga". Biedna mała! marzyłaś o tym domu tak, jak trwożliwe dziecko ułożone do snu przez służebne marzy w swoim

ciemnym pokoju o wspólnej sali, pełnej ciepła i światła. Nie wiesz nic o samotności, w jakiej prawdziwa zakonnica jest skazana żyć i umierać. Gdyż znajduje się jeszcze zawsze pewna liczba prawdziwych zakonnic, chociaż o wiele więcej jest niedorzecznych i przeciętnych. Wiedz o tym, tu jak i gdzieindziej, zło pozostaje złem, a zjełczała śmietana, mimo że wytworzona z niewinnego mleka, nie budzi mniej wstrętu niż zepsute mięso... Och, moje dziecko, rozczulanie się nie licuje z duchem karmelitańskim, ale ja jestem stara i chora i już bliska końca, mogę więc rozczulić się nad tobą... Wielkie cierpienia czekają cię, córko...

BLANKA

Cóż z tego, jeżeli Bóg doda mi siły.

(Milczenie)

PRZEORYSZA

On nie siłę chce w tobie doświadczać, ale słabość...

(Milczenie)

Zgorzenia, jakich powodem jest świat, mają w sobie to dobre, że budzą sprzeciw w takich duszach jak twoja... Ale te, z którymi spotkasz się tutaj wywołają w tobie rozczarowanie. Zważywszy wszystko, córko, stan duszy miernej zakonnicy wydaje mi się bardziej opłakany niż stan duszy bandyty. Bandyta może się nawrócić i to będzie dla niego rodzajem powtórnych narodzin. Ale mierna zakonnica nie ma już przed sobą narodzin, już się narodziła, to właśnie się jej nie udało i jeżeli nie zdarzy się cud, pozostanie zawsze poronionym płodem.

BLANKA

O Matko, chciałabym widzieć tu tylko dobro...

PRZEORYSZA

Kto pod pozorem miłości rozmyślnie nie chce widzieć błędów bliźniego, ten zazwyczaj tylko tłucze zwierciadło, żeby się samemu w nim nie oglądać. Gdyż niedostatek naszej natury sprawia, że przede wszystkim w innych odkrywamy naszą własną nędzę. Uważaj, żeby się nie dać ogarnąć jakiejś niedowarzonej życzliwości, która rozmiękcza serce i fałszuje umysł.

(Milczenie)

Moja córko, ludzie zapytują się w jakim celu istniejemy i trzeba przyznać, że mają do tego prawo. Sądzimy, iż dzięki naszemu surowemu życiu dajmy im dowód, że można doskonale obejść się bez wielu rzeczy, które oni uważają za niezbędne. Ale żeby ten przykład mógł na nich

podziałać, trzeba jeszcze, żeby byli pewni, że te rzeczy były równie niezbędne dla nas jak dla nich... Nie córko, nie jesteśmy jakimś przedsiębiorstwem umartwienia, ani muzeami cnót; jesteśmy domami modlitwy. Jedynie modlitwa usprawiedliwia nasze istnienie; kto nie wierzy w modlitwę, może nas uważać jedynie za szalbierzy i pasorzytów. Gdybyśmy to otwarciej mówili niewierzącym, łatwiej by nas zrozumieli. Czyż nie muszą uznać, że wiara w Boga jest faktem powszechnym? A czyż nie jest dziwną sprzecznością, że ludzie mogą wierzyć w Boga, a równocześnie tak mało i tak źle się do Niego modlić? Składają Mu tylko hołd bojaźni. Jeżeli wiara w Boga jest powszechna, czyż nie taką powinna być również modlitwa? I tak Bóg chciał, moja córko; tylko nie chcąc pokrzywdzić naszej wolności, nie uczynił z niej tak naglącej potrzeby jak głód i pragnienie, ale za to pozwolił, żebyśmy mogli w modlitwie zastępować jedni drugich. Przeto każda modlitwa, choćby biednego pastuszka, pasącego swoje bydlęta, jest modlitwą całego rodzaju ludzkiego.

(Krótka chwila milczenia)

To, co pastuszek robi od czasu do czasu, idąc za skłonnością swego serca, my powinnyśmy robić bezustannie, dzień i noc. Nie żebyśmy miały przekonanie, że modlimy się lepiej od niego. Wprost przeciwnie. Ta prostota duszy, to czułe oddanie się Majestatowi Bożemu, które u niego są natchnieniem chwili, łaską i jakby błyskiem geniuszu, dla nas są celem, do którego dążymy przez całe życie lub który staramy się odnaleźć, jeśliśmy go już kiedyś osiągnęli. Są to bowiem dary dziecięctwa, nie przeżywające najczęściej dziecięcego wieku. Gdy raz wyjdzie się z tego dziecięctwa, trzeba długo cierpieć, zanim się do niego powróci, tak jak dopiero przy końcu nocy odnajduje się nowy świt. Czy stałam się już dzieckiem?

Blanka płacze

Płaczesz?

BLANKA

Płaczę nie tyle z bólu ile z radości. Słowa Matki są twarde, ale czuję, że jeszcze twardsze nie zdołałyby powstrzymać porywu mojego serca ku Matce.

PRZEORYSZA

Trzeba go miarkować a nie łamać. Wierzaj mi, zły to sposób wchodzenia w naszą regułę, jeśli się w nią rzucamy na oślep, jak biedny człowiek ścigany przez złodziei.

BLANKA

Istotnie, nie ma dla mnie innego schronienia.

PRZEORYSZA

Nasza reguła nie jest schronieniem. To nie reguła nas zachowuje, córko, to my zachowujemy regułę.

(Długie milczenie)

Powiedz mi jeszcze: czy wybrałaś już swoje imię karmelitańskie, w razie gdybyśmy cię przyjęli do postulatu? Zapewne nigdy nie pomyślałaś o tym.

BLANKA

Owszem, Matko. Chciałabym nazywać się siostrą Blanką od Konania Pana Jezusa w Ogrojcu.

(Przeorysza wzdryga się nieznacznie. Przez chwilę zdaje się namyślać, wargi jej poruszają się, po czym twarz jej przybiera nagle wyraz spokojnej stanowczości osoby, która powzięła już jakieś postanowienie).

PRZEORYSZA

Odejdź w pokoju, moja córko.

Scena 2

(W jakiś czas później. Wewnątrz klasztoru przed drzwiami klauzury Blanka stoi z kapelanem i czeka w milczeniu. Ma zostać przyjęta jako postulantka. Drzwi otwierają się i widać zgromadzone wszystkie zakonnice. Każda z nich jest okryta czarnym welonem, opadającym z wierzchu głowy aż do pasa, odsłaniają jednak twarze, gdy tylko drzwi klauzury zostają znów zamknięte. Przeorysza i jej zastępczyni Matka Maria od Wcielenia, biorą postulantkę za rękę i prowadzą ją do stóp posągu, wyobrażającego małego Króla Chwały, Dzieciątko Jezus w królewskim płaszczu, w koronie i z berłem w dłoni. Za nimi, śpiewając wspólnie hymn, postępuje całe Zgromadzenie).

Scena 3

(Słabo oświetlony główny korytarz na pierwszym piętrze klasztoru. Po bokach drzwi prowadzące do poszczególnych cel. Dzwon oznajmiający udanie się na spoczynek. Przeorysza przymyka uchylone drzwi celi Blanki).

PRZEORYSZA

Reguła nakazuje zamykać drzwi, moje dziecko...

BLANKA

Ja... ja... myślałam... *(z nutką fałszywej żartobliwości w głosie)* Kiedy już nic nie widziałam wkoło siebie, Matko...

PRZEORYSZA

Nie potrzeba ci chyba nic widzieć, żeby zasnąć?...

BLANKA

Kiedy ja... ja... nie mam ochoty spać.

PRZEORYSZA

Noce w Karmelu są krótkie, a dobra zakonnica, tak jak dobry żołnierz, powinna móc zasnąć na rozkaz. Gdy się jest młodą i zdrową jak ty, nabywa się z czasem tego przyzwyczajenia.

BLANKA

Proszę o przebaczenie, Matko...

PRZEORYSZA

Zapomnijmy o tej dziecinnej słabostce...

(Przeorysza wychodzi, zamykając drzwi.. Blanka waha się przez chwilę, po czym znowu je trochę uchyla. Przeorysza zawraca, zatrzymuje się przy uchylonych drzwiach, ale przechodzi dalej, nie przymykając ich już po raz drugi.)

Scena 4

(W infirmerii Matka Maria od Wcielenia z lekarzem u wezgłowia chorej przeoryszy.)

LEKARZ

Obawiam się, że nic już nie poradzimy... Matka Przeorysza za wiele żąda od siebie, a ja nie jestem Panem Bogiem...

(Przeorysza spojrzała na niego, po czym odwraca oczy. Mówi jakby trochę bagatelizując, tonem wymówki, przez którą przebija niedostatecznie ukryty lęk):

PRZEORYSZA

Doprawdy? Pan doktór jest tego pewny? Sądziłam jednak... Wszak wczoraj zjadłam zupę nie tylko bez wstrętu, ale nawet jak gdyby z apetytem. Czy nie tak, Matko Mario od Wcielenia?

MATKA MARIA

Tak jest, Nasza Matko.

PRZEORYSZA

Mówiąc szczerze, czuję się nawet wiele lepiej, niż po ostatnim ataku. Pierwsze upały zawsze mi bardzo szkodziły, to już taka właściwość mojego usposobienia i pański poprzednik, świętej pamięci doktór Lannelongue znał ją dobrze... Niechby się ta burza raz zebrała, a pan zobaczy, jak mi ulży...

(Lekarz zamienia porozumiewawcze spojrzenie z Matką Marią)

LEKARZ

Chciałem tylko powiedzieć, że lepiej zarzucić na razie lekarstwa i pozwolić działać samej naturze, nie wzburzając przyrodzonych humorów... *Quieta non movere.*

MATKA MARIA

Oby Bóg raczył zachować Matkę dla nas!

(Przeorysza spuszcza wzrok ku ziemi. Wyraz jej twarzy staje się twardy, wreszcie mówi jakby do samej siebie):

PRZEORYSZA

Zdaję się na Niego, aby wyzdrowieć lub umrzeć według Jego woli.

(Lekarz wychodzi z Matką Marią)

Scena 5

(Korytarz prowadzący do infirmerii)

LEKARZ

Żałuję, że wypowiedziałem głośno moje myśli przed Matką Przeoryszą.

MATKA MARIA

Niech pan nie żałuje. Gdyby pan miał dłuższą praktykę w takich domach jak nasz, wiedziałby pan, że tylko dwa rodzaje zakonnic mogą zupełnie spokojnie umierać: bardzo święte albo bardzo przeciętne.

LEKARZ

Sądziłem, że wiara...

MATKA MARIA

Nie wiara uspokaja, tylko miłość. A kiedy sam Oblubieniec zbliża się do nas, aby nas złożyć w ofierze jak Abraham swego syna Izaaka, trzeba być bardzo doskonałą albo bardzo ograniczoną, żeby nie odczuwać niepokoju.

LEKARZ

Proszę mi wybaczyć... Myślałem, że w takim domu pokoju...

MATKA MARIA

Nasz dom nie jest domem pokoju. To jest dom modlitwy. Osoby, poświęcające się Bogu nie zgromadzają się wspólnie, żeby zażywać pokoju, starają się wysłużyć go innym... Nie ma czasu na rozkoszowanie się tym, co się daje...

Scena 6

(Furta od wewnątrz klasztoru, koło klauzury. Blanka i młodziutka siostra Konstancja od świętego Dionizego odbierają żywność i inne przedmioty od siostry furtianki).

KONSTANCJA

Znowu ten przeklęty bób!

BLANKA

Mówią, że paskarze zatrzymują mąkę i że w Paryżu zabraknie chleba...

KONSTANCJA

Patrz: to nasze duże żelazko do prasowania, o które się już tak dawno upominamy! Zobacz, jak rączka jest dobrze naprawiona... Nie będziemy już słyszeć, jak Siostra Joanna od Bożego Dziecięctwa krzyczy, dmuchając w palce: „Nijak się nie da prasować takim żelazkiem!" Nijak,

nijak! Za każdym razem gryzę się w język, żeby się nie roześmiać, ale mnie to tak cieszy! To „nijak" przypomina mi wieś i naszych poczciwych wieśniaków z Tilly.. Och, siostro Blanko, na sześć tygodni przed moim wstąpieniem do zakonu, odbyło się tam wesele mojego brata. Wszyscy chłopi się zgromadzili, dwadzieścia dziewcząt ofiarowało mu bukiet przy dźwiękach bębna i skrzypiec i przy odgłosie wystrzałów muszkieterów. Była suma śpiewana, obiad w zamku, a potem tańce przez cały dzień. Przetańczyłam pięć kontredansów i mogę cię zapewnić, że z wielką uciechą... Ci nasi ludzie mnie tak bardzo kochali, ponieważ byłam równie wesoła i skakałam równie dobrze, jak oni...

BLANKA

Nie wstydzisz się tak mówić, kiedy Nasza Matka....

KONSTANCJA

O siostro, dla ocalenia życia Naszej Matki, oddałabym chętnie moje biedne, małe, nic nie znaczące życie — tak, zaprawdę oddałabym je bardzo chętnie... Ale cóż, gdy się ma pięćdziesiąt dziewięć lat, czy to już nie czas umierać?

BLANKA

Nie bałaś się nigdy śmierci?

KONSTANCJA

Chyba nie... Tak, może... dawno temu, kiedy jeszcze nie pojmowałam, co to jest śmierć...

BLANKA

A potem?

KONSTANCJA

Mój Boże, siostro Blanko, życie mi się wydało od razu takie zabawne! Mówiłam sobie, że i śmierć jest chyba taka sama...

BLANKA

A teraz?

KONSTANCJA

O teraz, nie wiem już co myślę o śmierci, ale życie wydaje mi się zawsze równie zabawne. Staram się robić możliwie jak najlepiej to, co mi nakazują, ale to, co mi nakazują, bawi mnie... Czyż zasługuję na naganę dlatego, że służba Boża mnie bawi?... Można brać bardzo po-

ważnie to, co nas równocześnie bawi; dzieci dają tego codziennie dowody... Tak samo jak można spełniać z pogodą to, co nas nudzi...

BLANKA *(twardo)*

Czy nie boisz się, że Bóg znuży się tym dobrym humorem i przyjdzie ci kiedyś powiedzieć, jak świętej Anieli z Foligno: „Ja nie dla śmiechu pokochałem ciebie?"

(Siostra Konstancja patrzy na nią zdumiona. Jej dziecinna twarzyczka wykrzywia się bolesnym grymasem. W końcu mówi):

KONSTANCJA

Przebacz mi, siostro Blanko. Nie mogę się powstrzymać od myśli, że naumyślnie chciałaś mi zrobić przykrość.

(Milczenie)

BLANKA

No tak, nie mylisz się... To dlatego, że ci zazdrościłam.

KONSTANCJA

Zazdrościsz mi! Ach, doprawdy to chyba najdziwniejsza rzecz, jaką kiedykolwiek usłyszałam! Zazdrościsz mi wtedy, kiedy zasłużyłam na rózgi mówiąc tak lekkomyślnie o śmierci Naszej Matki... Śmierć Matki Przeoryszy jest zawsze rzeczą wielką wagi... Nie jestem przyzwyczajona do śmierci ludzi poważnych. Mój wuj, książę de Lorge, umarł mając lat osiemdziesiąt. Tego nie można jednak nazwać śmiercią poważną — to była piękna ceremonia i nic więcej. Moi dwaj starsi bracia polegli na wojnie, mój cioteczny brat de Loynes zginął przebijając jelenia w naszym lesie Dampierre, a drugi kuzyn Jaucourt, którego nazywano Blaskiem Księżyca, utopił się w Mississipi w czasie amerykańskiego powstania... Można powiedzieć, że oni wszyscy umarli jak gdyby przy jakiejś zabawie. I tak mniej więcej działo się zawsze z ludźmi wielkiego rodu. Nasze znaczenie w świecie nie pochodzi od tytułów ani od pergaminów zjadanych przez szczury, ale właśnie od tych ludzi, dla których śmerć była tylko grą, tak jak wiele innych... Siostro Blanko, ponieważ przed chwilą wyraziłam się tak niedorzecznie, teraz pomóż mi łaskawie zadośćuczynić za moją winę. Uklęknijmy i ofiarujmy nasze dwa biedne, nic nie znaczące życia wzamian za życie Naszej Matki.

BLANKA

To dzieciństwo.

KONSTANCJA

O bynajmniej, siostro Blanko, wierzę naprawdę, że to jest natchnienie płynące z duszy.

BLANKA

Dworujesz sobie ze mnie...

KONSTANCJA

Myśl ta przyszła mi nagle do głowy i nie sądzę, żeby w niej było coś złego. Zawsze pragnęłam umrzeć młodo. To wielkie nieszczęście być zmuszonym do oddania Bogu życia, o które się już nie dba, albo o które się dba jedynie z przyzwyczajenia, przyzwyczajenia nabierającego w końcu cech drapieżności...

BLANKA

Co mnie do tej komedii?

KONSTANCJA

Widzisz... Widzisz, kiedy cię po raz pierwszy ujrzałam, zrozumiałam, że zostałam wysłuchana.

BLANKA *(gwałtownie)*

Wysłuchana? Ale w czym?

KONSTANCJA

W tym... Ale teraz onieśmielasz mnie, siostro Blanko... patrzysz na mnie w taki dziwny sposób...

(Blanka postępuje ku niej)

BLANKA

Odłóż to głupie żelazko i proszę cię, odpowiedz mi.

(Konstancja kładzie posłusznie żelazko na stole. Jej ładna twarzyczka wykrzywiła się boleśnie, zachowując jednak rodzaj dziecięcej pogody).

KONSTANCJA

Więc tak... Zrozumiałam, że Bóg mi da łaskę uniknięcia starości i że umrzemy razem, jednego dnia — gdzie i jak — tego nie widziałam i do tej chwili nie wiem... To tylko to, co się nazywa przeczuciem — nic więcej... Musiałam cię jednak zobaczyć tak zagniewaną na mnie, żeby przywiązywać jakąkolwiek wagę do... do...

BLANKA

Do tak głupiego i szalonego pomysłu! Czy nie wstyd ci wierzyć, że twoje życie może jakiebądź inne życie odkupić? Jesteś pełna pychy, jak diabeł... Ty... Ty... Zabraniam ci...

(Zatrzymuje się. Wyraz bolesnego zdumienia znika powoli z twarzy Konstancji, jak gdyby zaczynała coś pojmować, nie wiedząc jeszcze zresztą wyraźnie, o co chodzi... Wytrzymuje błędne spojrzenie Blanki, które w końcu się od niej odwraca i mówi łagodnym, smutnym głosem z przejmującą godnością:)

KONSTANCJA

Byłam daleka od tego, żeby cię chcieć obrazić...

Scena 7

(Cela infirmerii. Matka Maria od Wcielenia u wezgłowia Przeoryszy).

MATKA MARIA

Od dawna już zastępuje naszą zakrystiankę. Przyjdzie tu za chwilę.

(Przeorysza leży w łóżku. W ciągu całej tej sceny jej postawa i sposób mówienia będą stanowić żywy kontrast z prawie obłąkanym wyrazem niepokoju jej twarzy).

PRZEORYSZA

Niech Matka będzie tak dobra i podniesie mi trochę tę poduszkę... Czy Matka nie sądzi, że doktór Javelinot pozwoli mnie usadzić w fotelu? To bardzo przykre dla mnie pokazywać się moim córkom tak na leżąco, niczym topielica wyciągnięta z wody, podczas gdy jeszcze jestem zupełnie przytomna... Och! nie chcę przez to oszukiwać nikogo! Ale kiedy nam brak odwagi, trzeba przynajmniej starać się zachować przyzwoitą postawę, ażeby okazać należne względy tym, co są na tyle miłosierni, aby chcieć nas sądzić z pozorów.

MATKA MARIA

Sądziłam, że niepokoje Matki uciszyły się tej nocy...

PRZEORYSZA

To było tylko odrętwienie... Ale Bogu niech będą za to dzięki! Nie patrzałam już na moją śmierć. „Patrzeć na swoją śmierć" uchodzi za powiedzenie prostych ludzi... Wierz mi jednak, Matko, że to jest prawda:

patrzę na moją śmierć. I nic nie odrywa mnie od tego widoku. Zapewne, rozczula mnie wasza troskliwość, chciałabym wam to okazać, ale i ona nie jest dla mnie żadną pomocą. Jesteście dla mnie tylko cieniami, które ledwie odróżniam od obrazów i wpomnień przeszłości. Jestem sama, Matko, zupełnie sama, bez możliwości żadnej pociechy. Mój umysł jest całkowicie zdolny do kształtowania uspakajających pojęć, ale to są także widma myśli. Nie potrafią mnie one bardziej pocieszyć, niż cień pieczeni na murze potrafi nasycić głodnego.

(Milczenie)

PRZEORYSZA

Powiedzcie mi otwarcie! Gdyby nie te nieszczęsne nogi — bez czucia i bezwładne — nie domyślałabym się, że mogę być w niebezpieczeństwie życia... Ile dni daje mi jeszcze doktór Javelinot?

(Matka Maria klęka u wezgłowia łóżka i łagodnym ruchem przykłada swój krucyfiks do warg przeoryszy).

MATKA MARIA

Organizm Matki jest jednym z najsilniejszych, jakie zdarzyło się mu spotkać. Obawia się dla Matki długiego i trudnego konania. Jednak Bóg...

PRZEORYSZA

Bóg także stał się cieniem... Niestety! Więcej niż trzydzieści lat jestem w zakonie, a ponad dwanaście sprawuję urząd przeoryszy. Rozmyślałam o śmierci w każdej godzinie mego życia, a teraz na nic mi się to nie przydaje!

(Długie milczenie)

Uważam, że Blanka de la Force długo się nie zjawia?

(Milczenie)

Po wczorajszym zebraniu, czy trwa nadal niezłomnie przy obranym imieniu zakonnym?

MATKA MARIA

Tak. O ile Matka pozwoli, pragnie nadal przybrać imię siostry Blanki od Konania Chrystusa w Ogrojcu. Mam wrażenie, że Matkę wzrusza to imię?

PRZEORYSZA

Tak, bo kiedyś miało być moim. Naszą przeoryszą była wtedy Matka Arnault; miała już osiemdziesiąt lat. Powiedziała mi. „Zbadaj twoje siły.

Kto raz wchodzi do Gethsemani, nie może już stamtąd wyjść. Czy masz odwagę pozostać aż do końca więźniem przenajświętszego Konania?“

(Długie milczenie)

To ja wprowadziłam do tego domu Blankę od Konania Chrystusowego. To jest moja sprawa. Pragnę ją uporządkować zanim zdam mój urząd w inne ręce.

(Milczenie)

Ze wszystkich moich córek, ta mnie najbardziej niepokoi. Chciałam ją polecić twemu miłosierdziu. Ale rozmyśliłam się i jeżeli Bóg pozwoli, będzie to ostatnim aktem mego przełożeństwa.

(Krótka chwila milczenia)

Matko Mario...

MATKA MARIA

Wasza Wielebność...

PRZEORYSZA

To pod posłuszeństwem przekazuję ci Blankę de la Force... Matka będzie za nią odpowiadać przed Bogiem.

MATKA MARIA

Tak, Matko.

PRZEORYSZA

Trzeba na to wielkiej stanowczości sądu i charakteru, ale to jest właśnie to, co jej brakuje, a co Matka ma aż do zbytku.

(Milczenie)

Niech Matka pamięta, że aby wykonać to zadanie, będzie może Matka musiała przezwyciężyć pewne poruszenia natury *(ruch przeczący Matki Marii)*. Och! wiem dobrze, co mówię! Tam, gdzie chodzi o taką Blankę de la Force, która jest trochę naszą krewną, sąd nasz nie może wyzwolić się zupełnie spod wpływu pewnych świeckich sposobów myślenia, które życie zakonne mogło wprawdzie opanować, ale jednak nie całkowicie wyplenić.

MATKA MARIA

To aż nazbyt prawda. Matka, jak zawsze, widzi jasno w moim sercu. Teraz, gdy zarówno majestat królewski, jak i cała nasza arystokracja są tak powszechnie oczerniane. wstyd mnie ogarnia na myśl, że dziewczyna wielkiego rodu może w danym razie okazać brak odwagi.

PRZEORYSZA

Tak. Kiedy burza zwali się na ten klasztor, innym zapewne przypadnie zbudowanie Zgromadzenia cnotami bardziej cennymi, niż nasze, ale od nas przynajmniej ma ono prawo spodziewać się przykładu pew-

nej stanowczości i odwagi. Ale nie o to chodzi! Od pierwszej chwili naszego spotkania, wyjawiając mi swoje wybrane imię, Blanka de la Force stanęła dla mnie pod znakiem przenajświętszego Konania. Niech i zostanie tak dla Matki! Ach, Matko, w moim upokarzającym stanie łatwiej mi jest zrozumieć, że prawa światowego honoru są dla biednych córek Karmelu tym, czym był Stary Zakon dla Pana naszego Jezusa Chrystusa i dla Jego apostołów. Nie jesteśmy tu na to, aby je znosić, ale przeciwnie — na to, aby je dopełnić, idąc jeszcze dalej...

(Pukanie do drzwi)

Oto ona, niech wejdzie.

Scena 8

(Matka Maria od Wcielenia idzie do drzwi, usuwa się, żeby przepuścić Blankę, potem wychodzi. Blanka klęka koło łóżka Matki Przeoryszy).

PRZEORYSZA

Wstań, moja córko. Miałam zamiar dłużej pomówić z tobą, ale rozmowa, jaką odbyłam przed chwilą, bardzo mnie zmęczyła. Nie patrz tak na mnie — to, co widzisz przed sobą, to rzecz bardzo zwyczajna. W Karmelu, moje dziecko, życie i śmierć zakonnicy powinny się zaznaczać tylko niewielką odmianą w rozkładzie prac i modlitw codziennych...

BLANKA

O Matko, nie opuszczaj mnie!

(Milczenie)

PRZEORYSZA

Jesteś ostatnią, która tu przybyła i dlatego najdroższą mojemu sercu. Tak, z wszystkich moich córek najdroższa, jak dziecko starości. A zarazem najbardziej narażona na niebezpieczeństwo, najsilniej zagrożona. Żeby odwrócić od ciebie tę groźbę, byłabym oddała moje biedne życie, och doprawdy, byłabym je chętnie oddała...

(Milczenie. Blanka rzuca się na kolana i szlocha. Przeorysza kładzie rękę na jej głowie).

Teraz mogę oddać za ciebie tylko moją śmierć, bardzo lichą śmierć...

(Milczenie)

Chwała Boża objawia się w Jego świętych, bohaterach i męczennikach. Objawia się jednak także w Jego ubogich.

BLANKA

Nie boję się ubóstwa.

PRZEORYSZA

O jest wiele rodzajów ubóstwa aż do najnędzniejszych i takim będziesz nasycona...

(Milczenie)

Moje dziecko, cokolwiek się przydarzy, nie trać prostoty. Czytając nasze pobożne książki można by myśleć, że Bóg doświadcza świętych, jak kowal wypróbowuje sztabę żelazną, żeby się przekonać o jej sile. A jednak zdarza się również, że garbarz próbuje w dłoniach skórę zamszową, żeby docenić jej miękkość. O córko moja, bądź zawsze tą rzeczą miękką i podatną w Jego dłoni! Święci nie sztywnieli wobec pokus, nie buntowali się przeciwko sobie samym — wszelki bunt pochodzi zawsze od diabła! Przede wszystkim jednak nie pogardzaj nigdy sobą! Trudno jest pogardzać sobą, nie obrażając Boga w nas. Także i na tym punkcie musimy się wystrzegać brania dosłownie niektórych wypowiedzi świętych. Pogarda dla siebie samej doprowadziłaby cię wprost do rozpaczy — zachowaj w pamięci te słowa, chociaż wydają ci się teraz ciemne. A żeby wszystko wyrazić jednym słowem, które się już nigdy nie pojawia na naszych wargach, chociaż nasze serca się go nie zaparły, w każdej okoliczności jaka się może przydarzyć pamiętaj, że twój honor znajduje się pod strażą Boga. Bóg strzeże twego honoru i jest on pewniejszy w Jego rękach niż w twoich. Powstań już teraz na dobre. Polecam cię Bogu, błogosławię cię... Polecam się Bogu, moje dzieciątko...

SCENA 9

(Blanka wychodzi. Matka Maria od Wcielenia powraca z lekarzem.)

PRZEORYSZA

Panie doktorze, proszę o danie mi jeszcze raz tego lekarstwa.

LEKARZ

Wasza Wielebność nie mogłaby go już znieść.

PRZEORYSZA

Doktorze, pan wie, że w naszych klasztorach jest w zwyczaju, aby przeorysza żegnała się publicznie ze Zgromadzeniem. Ustalono tę ceremonię na dzisiaj, na godzinę dziesiątą. Zapewne na pańskie polecenie?

LEKARZ

Najwyżej za moją radą. Ale jeżeli mam mówić szczerze, już od wielu godzin moja sztuka nic nie może zdziałać dla Waszej Wielebności, nawet przewidzieć dokładnie końca.

MATKA MARIA

Możemy z łatwością odłożyć tę ceremonię, o której wspomina Wasza Wielebność.

PRZEORYSZA

Tak, zapewne, do chwili, kiedy już nie będę zdatna do niczego... Nie, nie Matko. Mam nadzieję w Bogu, że nie opuści mnie do tego stopnia, iżbym miała odejść od moich córek bez przeproszenia ich za moją śmierć tak różną od tej, którą powinnam była im dać jako przykład. Tak, Bóg mi ześle tę łaskę. Matko Mario, staraj się przekonać doktora Javelinot. Ten środek czy inny, mniejsza o to. O Matko, popatrz, czyż mogę za chwilę ukazać taką twarz moim córkom?

MATKA MARIA

To jest może twarz naszego słodkiego Zbawiciela w ogrodzie Gethsemani.

PRZEORYSZA

Tam przynajmniej uczniowie spali i był widziany tylko od aniołów.

MATKA MARIA

Nie zasłużyłyśmy widać na ten zaszczyt, aby przez Waszą Wielebność móc tam być wprowadzone i mieć udział w tym, co w Przenajświętszym Konaniu Chrystusowym ukryło się przed wzrokiem ludzkim... O Matko, nie troszcz się już o nas! Odtąd myśl już tylko o Bogu.

PRZEORYSZA

Czymże ja nędzna jestem w tej chwili, żeby myśleć o Bogu? To niech On najpierw zatroszczy się o mnie!

MATKA MARIA

(prawie twardo)

Wasza Wielebność majaczy.

Scena 9

(Głowa Przeoryszy opada ciężko na poduszki. Prawie zaraz słychać jej rzężenie).

MATKA MARIA

Niech siostra zamknie zupełnie to okno. Nasza Matka nie jest już odpowiedzialna za to, co mówi, ale lepiej, żeby jej słowa nie mogły

nikogo zgorszyć... O tej porze ogród jest pusty, ale siostry mogłyby ją usłyszeć z umywalni.

(Do młodej siostry, która po zamknięciu okna wraca cała drżąca):

Cóż, siostro Anno od Krzyża, nie zemdlejesz mi chyba tutaj jak światowa damulka. Uklęknij i módl się. To ci lepiej zrobi od trzeźwiących soli.

(Tymczasem Przeorysza podniosła się prawie na łóżku. Wzrok ma utkwiony w przestrzeń, a kiedy przestaje mówić, dolna jej warga opada).

PRZEORYSZA

Matko Mario od Wcielenia! Matko Mario!

(Matka Maria się wzdryga)

MATKA MARIA

Wielebna Matko...

PRZEORYSZA

(niskim, ochrypłym głosem)

Widzę naszą kaplicę pustą i zbeszczeszczoną... Och! och! ołtarz rozpołowiony, święte naczynia walają się po ziemi, krew i słoma pokrywają kamienne płyty posadzki... Och! Och! Bóg nas opuszcza! Bóg się nas wypiera!

MATKA MARIA

Wasza Wielebność nie może powstrzymać się od mówienia, ale błagam ją, aby starała się nie wypowiadać słów, które mogłyby...

PRZEORYSZA

Nic nie mówić... nic nie mówić... Co znaczą moje słowa! Nie mam większej władzy nad nimi, niż nad moją twarzą. Lęk przywarł do mojej skóry, jak maska woskowa... Ach, czemuż nie mogę jej zedrzeć paznokciami!

MATKA MARIA

Wasza Wielebność powinna zrozumieć, że to są obrazy majaczeń...

PRZEORYSZA

Majaki? majaki? Czy widziałaś kiedy, aby ktoś taki, jak ja, ulegał majakom? Ach! wierz mi, to ciało, które leży tu jak worek piasku ma w sobie dość siły, żeby jeszcze długo cierpieć...

MATKA MARIA

Niech Matka nie stara się przedłużać tej walki przeciwko swojej naturze.

PRZEORYSZA

Walczyć ze swoją naturą. Cóż innego robiłam przez całe życie? Czy w ogóle potrafię robić coś innego? A teraz jestem złapana we własną sieć. Nieszczęśliwa! Odmówiwszy tyle mojemu ciału, i to najbardziej usprawiedliwionych wygód, jakże potrafię teraz po raz pierwszy ustąpić temu zagonionemu zwierzęciu, którego już prawie nie czuję?

MATKA MARIA

Ach! Któżby się nie użalił nad Matką!

PRZEORYSZA

Czemuż ja sama nie mogę się najpierw ulitować nad sobą!

(Z dziwną skargą opuszcza znów głowę na poduszki. Matka Maria pochyla się nad nią, widzi jej przymknięte oczy, waha się przez chwilę, potem wraca szybko do swoich towarzyszek. Podczas gdy mówi do nich po cichu, Przeorysza podnosi powoli powieki, nie przestając jednak rzęzić).

MATKA MARIA

Oznajmijcie siostrom, że dzisiaj nie zobaczą Naszej Matki. O dziesiątej, jak zwykle, godzina rekreacji.

(Wzrok Przeoryszy nie drgnął w jej twarzy, jak gdyby już unieruchomionej w śmierci. Matka Maria odwraca się szybko ku niej. Konająca i żywa mierzą się wzajemnie spojrzeniem. Rzężenie Przeoryszy słabnie, wreszcie — zapewne za cenę wytężonego wysiłku — zupełnie ustaje. Długa chwila milczenia. Po czym Przeorysza odzywa się silnym głosem):

PRZEORYSZA

Matko Mario od Wcielenia, w imię świętego posłuszeństwa rozkazuję ci...

Scena 10

(Scena się zmienia. Blanka udaje się na spoczynek. Rozbrzmiewa dzwon żałobny. W całym klasztorze słychać płacz i jęki. To rozpoczęło się konanie Przeoryszy. Przerażona Blanka wychodzi ze swej celi i idzie w kierunku światła. Siostry klęczą u wrót infirmerii. Widać Przeoryszę klęczącą teraz na łóżku, ale nie można dosłyszeć jej słów. Jej zmieniona twarz zwraca się ku Blance; widocznie poznaje ją i przywołuje do siebie. Prawie natychmiast jedna z zakonnic zbliża się do Blanki).

SIOSTRA

Nasza Matka chce, ażebyś przybliżyła się ku niej.

(Blanka stoi jak gdyby skamieniała. Jej towarzyszka popycha ją prawie siłą. Blanka zbliża się do łóżka krokiem lunatyczki).

Zmiana obrazu. Widać teraz Blankę u boku Przeoryszy. Robi się ruch. Kilka zakonnic mówi naraz. Matka Maria od Wcielenia powtarza: „TO NIEROZSĄDNE... NIE POWINNO SIĘ NA TO POZWOLIĆ!" Coraz trudniej utrzymać w postawie klęczącej konającą Przeoryszę. Dwie zakonnice powstają z klęczek i podchodzą, aby pomóc swoim towarzyszkom. Wargi Przeoryszy poruszają się bezustannie. Blanka, śmiertelnie blada, pochyla się od czasu do czasu ku niej, ale widać, że przejęta lękiem, nie rozumie jej słów i to raczej stojące obok siostry powtarzają jej to, co dosłyszały. Słychać poszczególne wyrazy: „PROŚ O PRZEBACZENIE... ŚMIERĆ... STRACH... STRACH ŚMIERCI..." Wreszcie grupa zakonnic otaczająca umierającą, ciśnie się coraz bardziej wokoło Przeoryszy, która pomimo wszystkich ich wysiłków opada powoli na łóżko. Blanka, starając się w końcu opanować swoje przerażenie, mówi z wysiłkiem:

BLANKA

Nasza Matka pragnie... pragnie...

(Kilka zakonnic zwraca się ku niej i coś woła. Blanka przerywa więc i z obłąkanym wyrazem twarzy robi wysiłki, żeby mówić dalej. Wreszcie głosem, któremu rozpacz nadaje pewną stanowczość:

BLANKA

Nasza Matka... chciała... byłaby sobie życzyła...

(W końcu jednak pada na kolana i łkając ukrywa twarz w pościeli Przeoryszy).

Scena 11

(Kaplica zakonna. Przeorysza umarła i ciało jej jest wystawione w otwartej trumnie przy kracie na środku kaplicy. Noc. Kaplicę oświeca jedynie sześć świec palących się przy zwłokach. Z obu stron klęczniki. Blanka i Konstancja od świętego Dionizego czuwają przy ciele zmarłej, odmawiając psalmy).

Chwiejące się płomienie świec rzucają dziwny blask na twarz umarłej Przeoryszy. W pewnej chwili Konstancja zostawia Blankę samą i wychodzi, aby zawołać mające je zastąpić zakonnice. Blankę ogarnia

lęk i ucieka. Przy drzwiach spotyka Matkę Marię od Wcielenia, która dostrzega jej zmieszanie).

MATKA MARIA

Co tu robisz? Czy to nie twoja godzina czuwania?

BLANKA

Ja... tak... Godzina już upłynęła, Matko?

MATKA MARIA

Co chcesz powiedzieć? Czy siostry, mające czuwać po was, już przyszły do kaplicy?

BLANKA

To znaczy... Siostra Konstancja poszła po nie... więc ja...

MATKA MARIA

A ty przestraszyłaś się i...

BLANKA

Nie wiedziałam, że tak źle robię podchodząc do drzwi...

(Robi ruch, aby zawrócić do kaplicy)

MATKA MARIA

O nie, moje dziecko, nie rób tego! Nie wracaj tam, skąd uciekłaś... Zaniedbanie w obowiązku pozostaje zaniedbaniem, nie myśl już teraz o nim. Jakże jesteś przejęta i poruszona! Ale noc jest chłodna i sądzę, że drżysz raczej z zimna niż z przerażenia. Ja sama odprowadzę cię do twojej celi.

(Widać je u wejścia celi)

MATKA MARIA

Proszę cię, nie rozmyślaj już nad tym zdarzeniem... Połóż się, przeżegnaj się i śpij. Zwalniam cię uroczyście od wszelkich innych modlitw. Jutro twoje przewinienie wzbudzi w tobie więcej żalu, niż wstydu, będziesz więc mogła przeprosić za nie Boga, bez obawy obrażenia Go jeszcze więcej.

(Blanka klęka, aby ucałować jej rękę. Matka Maria od Wcielenia usuwa ją może trochę za szybko i zamykając powoli drzwi, czyni w kierunku Blanki nieokreślony ruch pożegnania, czy też błogosławieństwa).

(D. c. n.)

Georges Bernanos

Tłumaczyła Maria Morstin-Górska

O SYTUACJI W KATOLICKIM RUCHU MŁODZIEŻOWYM WE FRANCJI

Uważnego obserwatora musi niewątpliwie wprowadzić w zdumienie imponujący renesans myśli katolickiej we Francji. Wyrazem tego może być m. in. dobrze rozwinięte szkolnictwo wszystkich szczebli (istnieje np. pięć uniwersytetów katolickich), setki tytułów czasopism poświęconych najrozmaitszym dziedzinom życia i myśli, około pięćdziesięciu wydawnictw katolickich. Katolicy posiadają bardzo silną elitę umysłową, skupioną głównie w *Union Catholique des Scientifiques Français*, organizują liczne wielkie kongresy (ostatnio ważny kongres poświęcony nauczaniu religii i kongres poświęcony zagadnieniu szkolnictwa katolickiego), urządzają od pięćdziesięciu trzech lat słynne Tygodnie Społeczne (Semaines Sociales), nazywane wędrującym uniwersytetem, którego dewizą jest nauka w służbie czynu. Ten ilościowy i jakościowy rozrost katolicyzmu byłby nie do pomyślenia jeszcze przed pierwszą wojną światową. Fakt ten jest podkreślany nie tylko przez katolików.

Wraz z rozwojem katolickiej myśli społecznej rośnie wpływ świeckich katolików. Trzeba było w zeświecczonych społeczeństwach europejskich przywrócić chrześcijańską kulturę życia poderwaną już w okresie Renesansu, Reformacji, a później w czasie Rewolucji Francuskiej. Kościół miał zawsze świeckich apostołów, ale zwłaszcza dziś, wobec sekularyzacji i laicyzacji współczesnego świata, nie może spełniać swej misji w pełni skutecznie bez pomocy laikatu. Za pontyfikatu Piusa XI-go doszło do zorganizowania oficjalnej, stałej, apostolskiej działalności świeckich katolików pod kierownictwem hierachii. Działalność ta ma iść w parze z rozwojem roli liturgii wśród wiernych i odrodzeniem katolickiej myśli. Ojciec św., uzasadniając założenie Akcji Katolickiej, napisał w 1929 roku, że samo duchowieństwo nie może obecnie sprostać potrzebom naszych czasów.

Akcja Katolicka we Francji, rozwijająca się od 1927 roku, jest zespołem świeckich organizacji zróżnicowanych według kategorii społecznych, które wspólnie spełniają apostolską misję. Na płaszczyźnie ogólnonarodowej ukonstytuowała się ona

ostatecznie w 1931 r. i objęła poza działalnością tzw. „wyspecjalizowaną", zwróconą do każdego środowiska oddzielnie, także działalność „ogólną", zwróconą do wszystkich środowisk.

CO ROBI A. C. J. F.?

Zajmiemy się obecnie wyłącznie młodzieżowymi stowarzyszeniami Akcji Katolickiej, tzw. *Association Catholique de la Jeunesse Française* (A.C. J. F.). Założona w 1886 roku przez Alberta de Mun składa się ona dziś z pięciu organizacji środowiskowych: robotniczej — *„Jeunesse Ouvrière Chrétienne"* (J.O.C.), wiejskiej — *„Jeunesse Agricole Chrétienne"* (J. A. C.), studenckiej — *„Jeunesse Etudiante Chrétienne"* (J. E. C.), mieszczańskiej *„Jeunesse Indépendante Chrétienne"* (J. I. C.) i morskiej *„Jeunesse Maritime Chrétienne* (J.M.C.). A. C. J. F. miała pomagać młodzieży w wyrabianiu chrześcijańskiego spojrzenia na życie w oparciu o koncepcję człowieka i społeczeństwa zgodną z zasadami Ewangelii. Miała ona ukazać młodzieży realność nowego życia przyniesionego przez Chrystusa i opartego na sprawiedliwości i miłości. Trzy czynniki określały jej zadanie — pogłębianie życia religijnego, rozwijanie swej wiedzy o świecie i wprowadzanie w czyn nakreślonych zadań: *„Piété, Étude, Action"*. Chciała ona wszczepiać wśród młodzieży katolicyzm, który poprzez osobiste doskonalenie się prowadziłby do apostolatu społecznego we wszystkich dziedzinach życia, we wszystkich środowiskach. Zadaniem A. C. J. F. było nie tyle wypracowywać technicznie ściśle określone rozwiązania, ile skłaniać do zaangażowania się w rzeczywistość, ułatwiać zrozumienie jej historycznego rozwoju. Świeccy katolicy mieli apostołować w tych klasach społecznych, do których sami należeli, w tych środowiskach, w których wypadło im żyć.

Słynna i pełna entuzjazmu J. O. C. (1927) skupia nie tylko młodych robotników, ale i młode robotnice (J. O. C. F.) Walczy ona o duchowe i materialne polepszenie losu młodych robotników i o całkowite odnowienie ich życia (kształcenie zawodowe, bezpieczeństwo pracy, płatne urlopy itd.). „...Robotnicy nie żyją, aby pracować, ale pracują, aby żyć życiem ludzkim. Nie możemy więc dopuścić za żadną cenę, aby fabryka, biuro czy zakład mogły przeszkodzić w urzeczywistnianiu takiego życia" — czytamy w księdze poświęconej kongresowi J. O. C. w 1937 roku. Metoda kształtowania młodzieży J. O. C. streszcza się w haśle: „voir, juger, agir"; widzieć problemy, nurtujące środowiska młodzieży robotniczej, osądzać je, uświadamiać sobie ich znaczenie, działać, zapewniając warunki egzystencji, odpowiadające godności człowieka i pozwalające robotnikom żyć swoją wiarą. Rozwój J. O. C. był imponujący. Nakłady czasopism na przykład osią-

gały przed wojną prawie pół miliona (*Jeunesse ouvrière* i *Jeunesse ouvrière féminine*).

J.A.C. (1929), najpotężniejsza z organizacji wchodzących w skład A. C. J. F., stara się z dużym powodzeniem wychowywać młodzież wiejską do życia rodzinnego, społecznego i zawodowego, przygotowując przy tym elitę zdolną do kierowania życiem wsi. Rozwijająca się regularnie J.A.C. jest wielkim osiągnięciem Akcji Katolickiej. Dobitnym tego dowodem jest jej kongres z 1950 roku, który zgromadził w Paryżu siedemdziesiąt tysięcy młodzieży oraz czterdzieści siedem kongresów regionalnych w 1954 roku, które zgromadziły prawie czterysta tysięcy młodzieży.

J.A.C., wierna swym celom, rozwijając swą działalność dąży do uniknięcia podwójnego niebezpieczeństwa: zamienienia się w organizację czysto religijną przez zwrócenie swej uwagi głównie na życie duchowe oraz zastąpienia organizacji związkowej lub politycznej przez ograniczenie się do działalności społecznej. Innym niebezpieczeństwem, którego ta organizacja stara się unikać, jest pokusa izolacji, rozwoju bez związku z innymi środowiskami. Działalność wychowawcza J.A.C. zmierza do wyrobienia w środowisku wiejskim postawy otwartej. Jej działacze są informowani o zagadnieniach środowiska robotniczego, mieszczańskiego, studenckiego, aby wiedzieli, jaki ma być ich wkład i wkład innych środowisk w życie społeczne, ekonomiczne i polityczne kraju.

J.A.C. osiągnęła już wiele pięknych rezultatów. Przyczyniła się ona wyraźnie do zahamowania procesu dechrystianizacji świata wiejskiego i do powiększenia powołań kapłańskich. Jej działacze wywierają poważny wpływ na życie środowiska dzięki poczuciu odpowiedzialności i duchowi braterstwa.

Wpływ i znaczenie J. E. C. (1929) rośnie nieustannie w szkole i wśród całej młodzieży głównie w mniejszych miastach uniwersyteckich. Nie chce się ona uważać ani za partię dającą jakąś skuteczną linię postępowania, ani za jakiś ośrodek szkolenia doktrynalnego, ani też nie chce ograniczyć się do pełnienia funkcji sekretariatu, do administracyjnej więzi między samowystarczalnymi grupami. Przez pogłębienie znajomości środowiska dąży ona do budzenia wśród swych członków poczucia odpowiedzialności za studiującą młodzież. Dąży do demokratyzacji i reformy szkolnictwa. Generalny sekretarz J.E.C. podkreślił niedawno w swoim doktrynalnym exposé o „roli chrześcijańskiej młodzieży w świecie współczesnym", że chociaż świat jest dziś zagrożony przez laicyzację treści życia i technokrację, chrześcijańska młodzież, nie chcąc zadowolić się tylko zwykłym świadectwem moralnym, odczuwa bardziej może niż inni konieczność zaangażowania się, aby ukazać rów-

nież wartości współczesnego świata, takie jak solidarność, służba..." J. E. C. wpłynęła wybitnie na pogłębienie życia religijnego w środowisku młodzieżowym i na jej głębokie wykształcenie w duchu światopoglądu katolickiego. Dostarcza ona A. C. J. F. dużej części jej intelektualnego sztabu.

Katolicka organizacja młodych marynarzy J. M. C. (1932) rozwinęła się szczególnie na północno-zachodnim wybrzeżu Francji. Uświadamia ona sobie, że jest małym ruchem w porównaniu z innymi wchodzącymi w skład A. C. J. F., ale zdaje sobie równocześnie sprawę, że jest jedyną na świecie organizacją, dbającą o kształtowanie młodych marynarzy. Specyficzne życie marynarzy rozsianych wzdłuż całego wybrzeża Francji i po wszystkich morzach świata, oderwanych od rodziny i życia Kościoła, stwarza duże trudności w pracy tej organizacji.

Najmłodsza organizacja J. I. C. (1936) ma za cel krzewić ogólne idee A. C. J. F. w środowisku mieszczańskim. Nie tworzy ona czegoś jednorodnego; jest bardzo zróżnicowana społecznie i zamknięta w sobie. Charakteryzujący ją duży indywidualizm utrudnia zrozumienie wartości, które łączą pozostałe środowiska. Młodzież tego kręgu nie zna często smaku wspólnej pracy i wzajemnych stosunków, dlatego J.I.C. ma być platformą otwartą na wszystkie środowiska, pozwalającą jej, po przełamaniu indywidualizmu, odnaleźć swoje miejsce w tworzeniu lepszego świata i odkryć współodpowiedzialność za swoją generację.

Trudno jest dokładnie ustalić stan liczbowy wymienionych organizacji. Określają się one raczej jako pewne kierunki działania i myśli, a nie jako stowarzyszenia, których członkowie byliby ściśle obliczeni i skatalogowani. Organizacje te nie są bowiem partiami politycznymi. Chodzi im o kształtowanie młodzieży świadomej odpowiedzialności, którą ma przyjąć w oparciu o swą wiarę i o wskazania Kościoła.

KRYZYS A. C. J. F. AUTONOMIA CZY JEDNOŚĆ?

Historia A. C. J. F. jest nierozłącznie związana z historią katolicyzmu we Francji w XX wieku. Dlatego cała katolicka Francja przeżywa dziś boleśnie kryzys A.C.J.F., „tej sprawy bardzo drogiej, bardzo ważnej i bardzo zagrożonej" (kard. Gerlier). Prasa francuska wiele poświęcała i nadal poświęca temu miejsca.

Z punktu widzenia formalnego cała historia A. C. J. F. od dwudziestu ośmiu lat mogłaby się zamknąć w alternatywie: konfederacja autonomicznych organizacji, czy zjednoczony ruch o pięciu wyspecjalizowanych gałęziach zachowujących swą autonomię w pewnych szczegółowych wypadkach?

Przez długi okres czasu poszczególne organizacje potrzebowały cał-

kowitej niezależności, aby znaleźć metodę skutecznego wychowania, dostosowaną do potrzeb młodzieży, za którą każda z nich była odpowiedzialna. Organizacje, przynajmniej na szczeblu narodowym, działały nie wiedząc jedna o drugiej. Każda z nich troszczyła się jedynie o własne sprawy, nie koordynując ich z przemyśleniami na ten temat innych organizacji. J. O. C. myślała jedynie o ruchu robotniczym, J. A. C. o ruchu chłopskim, J. E. C. — o ruchu studenckim. Zapatrzenie się we własne środowisko przeważało nad poszukiwaniem dobra wspólnego. Ale zdano sobie z czasem sprawę, głównie w okresie drugiej wojny światowej, że jeżeli poszczególne organizacje chcą zrealizować w pełni swą misję i ogarnąć wszystkie dziedziny życia młodzieży, muszą dojść do wspólnej pracy, do wspólnego omówienia interesujących je zagadnień. Suma doświadczeń każdej środowiskowej organizacji mogła dać rzeczywistą znajomość problemów na płaszczyźnie ogólnonarodowej, ponieważ dzięki wspólnocie poszukiwań żadna kategoria społeczna czy zawodowa nie była pominięta. André Vial, ostatni przewodniczący A. C. J. F. powiedział w 1954 roku: „Każdy z nas jest współodpowiedzialny za życie całego społeczeństwa. Należy więc przeszkodzić, aby jakakolwiek myśl ekonomiczna, społeczna, polityczna opierała się na wyizolowanych faktach".

A. C. J. F., uznając uprzywilejowaną rolę mas w rozwoju społeczeństwa, stoi na stanowisku, że problemy, które wywierają wpływ na życie danego środowiska, nie mogą znaleźć rozwiązań ważnych jedynie dla tego środowiska. Uwzględniać należy potrzeby całej młodzieży, całego społeczeństwa. Specjalizacji oczywiście nie kwestionowano, ale Akcja Katolicka straciłaby swój sens, gdyby przyczyniała się do podziału świata, skoro jej misją jest doprowadzać go do jedności. Słowem, miał to być ten sam ruch, ożywiony tym samym celem, realizujący ten sam ideał, ale mający w poszczególnych środowiskach dodatkowe zobowiązania.

Kiedy André Vial zostaje wybrany w 1953 roku przewodniczącym A. C. J. F., dąży do zredagowania nowych statutów zgodnie z zaleceniami ustalonymi w 1949 r., które mówiły o wzrastającej współzależności środowisk i o A. C. J. F. jako ruchu o pięciu wyspecjalizowanych gałęziach, a nie federacji autonomicznych organizacji. W 1950 r. zostają przyjęte jednogłośnie wnioski w tej sprawie zawarte w raporcie Rogera Lavialle'a, poprzedniego przewodniczącego A. C. J. F. (1949—1953). Wydawało się, że A. C. J. F. zyskuje dostateczny autorytet, aby zapewnić zwartość organizacji. W chwili, kiedy wszystkie reformy są już prawie na ukończeniu wybucha konflikt między J. O. C. a pozostałymi organizacjami. Pierwszy projekt statutu upada, ponieważ J. O. C. nie chce ograniczyć swej autonomii na korzyść A. C. J. F. Na

skutek przyjęcia większością głosów decyzji wydawania ogólnego czasopisma A. C. J. F. *„Confrontations"*, wycofuje się ona z Komisji Wykonawczej i innych Komisji, aby nie stwarzać precedensu przez podporządkowanie się decyzji większości. Wobec powagi sytuacji Zgromadzenie Kardynałów i Arcybiskupów Francji interweniuje w marcu 1955 r. nawołując do przywrócenia jedności w A. C. J. F. Ale dla J. O. C. jedynym wyjściem, może być tylko „okrągły stół", przy którym dokonuje się wymiany poglądów bez ściślejszej jedności organizacyjnej. Zgromadzenie Kardynałów i Arcybiskupów interweniuje ponownie w październiku 1955 r. i wskazuje na konieczność utrzymania A. C. J. F. i doprowadzenia do jedności młodzieży katolickiej. Odrzuca dwie hipotezy A. C. J. F. jako „zwykłego miejsca spotkań" i jako „nadorganizacji" oraz zaleca przyjęcie zasady jednomyślności. W lutym 1956 roku J. O. C. powraca do Komisji Wykonawczej z gwarancją zasady jednomyślności. A. C. J. F. miała być „okrągłym stołem", przy którym wymieniano by doświadczenia, pozbawiona zaś była prawa podejmowania jakiejkolwiek decyzji bez jednomyślności. J. O. C. sprzeciwia się utworzeniu Komisji wspólnych wszystkim organizacjom. Ponieważ wszelkie próby wyjścia z impasu nie powiodły się, André Vial podał się do dymisji 15 września 1956 roku, oświadczając, że nie może oszukiwać działaczy i hierarchii, mówiąc im nadal o A. C. J. F., która już nie istnieje jako organizacja rzeczywiście jednocząca poszczególne ruchy. A. C. J. F. przestała być jednym ruchem o licznych rozgałęzieniach środowiskowych.

Dymisja Viala nie była jedynym przejawem kryzysu w młodzieżowym ruchu katolickim we Francji. W maju 1957 roku podała się również do dymisji kierownicza grupa starszych skautów katolickich (w wieku od siedemnastu do dwudziestu trzech lat) reprezentująca około siedem tysięcy młodzieży. Prawie równocześnie podało się do dymisji dwudziestu czterech przywódców J. E. C., skupiającej (J.E.C. i J.E.C.F.) około pięćdziesiąt tysięcy młodzieży studiującej. Kierownictwo zobowiązało się zapewnić organizacji dalszą działalność aż do chwili, kiedy będzie mogła je zastąpić nowa ekipa.

APOSTOLAT A „OBECNOŚĆ W ŚWIECIE".

Cokolwiek by się nie stało z A. C. J. F., należy zbadać w świetle jej kryzysu problemy, które ją przerastają. Oprócz bowiem trudności związanych z zagadnieniem ustalenia stosunku autonomiczności do ścisłej i istotnej unii organizacji wchodzących w skład A. C. J. F., można jeszcze wykryć dwie inne ważne przyczyny jej kryzysu. Chodzi o podstawowe zagadnienie roli laikatu w Kościele i o zagadnienie stopnia zaangażowania się katolików w prze-

miany współczesnego świata. Postarajmy się zbadać obie kwestie w świetle powojennych deklaracji episkopatu francuskiego na ten temat, a szczególnie na podstawie wypowiedzi z ostatnich dwóch lat.

Akcja Katolicka jest oficjalną instytucją kościelną o określonych przez Piusa XI celach, naturze i metodach. Jest ona zorganizowanym, zbiorowym apostolatem świeckich, którego celem jest wprowadzenie społecznego panowania Chrystusa, ewangelizacja, oparcie na miłości międzyludzkich stosunków. Zagrażają jej dwa niebezpieczeństwa: działalność wyłącznie duchowa, „odcieleśniona" i działalność zbyt skrajnie świecka. Trudno jest jej ściśle określić stosunek pomiędzy tym, co należy do polityki, a tym, co należy do religii. W codziennym życiu każdego chrześcijanina nie rozgraniczają się wyraźnie te dwie dziedziny i łatwo jest pomieszać oba porządki.

Nie jest zadaniem Akcji Katolickiej wypracowywanie ustroju politycznego czy ekonomicznego i nie powinna ona angażować Kościoła w sprawy, co do których nie chce się on wypowiadać. Stawiając sobie cele duchowe, ma ona stać poza i ponad partiami politycznymi. Działalność katolików w organizacjach zawodowych, społecznych, politycznych zmierzająca do urządzenia społeczności ziemskiej, jest ich obywatelskim obowiązkiem. Ale Kościół wyraźnie odróżnia tego rodzaju działalność od Akcji Katolickiej. Działacze z Akcji Katolickiej, w poczuciu ciążącej na nich odpowiedzialności, muszą raczej promieniować świadectwem swego życia rodzinnego i zawodowego na całe swoje środowisko i czynić je bardziej ludzkim, bardziej sprawiedliwym i braterskim, bardziej opartym na Ewangelii. Ich działalność ma ogarniać całą rzeczywistość, badać wszystkie problemy danego środowiska i wykrywać to, co stanowi przeszkodę do życia godnego człowieka.

Młodzieżowa Akcja Katolicka była zawsze uważana przez Kościół za ruch wychowawczy, mający dać swym członkom pełne przygotowanie do zadań społecznych, jakie będą musieli spełniać w przyszłości. Kryzys katolickich organizacji młodzieżowych wyniknął więc również z próby upolitycznienia ich, z dążenia do wyrażania stanowiska na temat konkretnych wypadków stawianych przez aktualne wydarzenia. Podobny zresztą kryzys dotknął również studencką organizację zawodową *Union Nationale des Étudiants de France* (U. N. E. F.), doprowadzając w kwietniu do jej rozbicia na tle zagadnienia apolityczności. Według „*Le Monde*" J. O. C. kładła przede wszystkim nacisk na konieczność ewangelizacji, na wzbogacanie życia wewnętrznego swych członków, akcentując głównie duchowe wartości katolicyzmu. Inne organizacje (J. A. C., J. E. C., J. I. C., J. M. C.), nie zaniedbując oczywiście

tych istotnych zadań, są zdania, że nie należy zadawalać się manifestacjami w związku z Algerem, czy żądać reform drugorzędnych, ale ująć w ręce pełne wychowanie młodzieży. Nie chcą one cofać się przed doczesnymi zadaniami, jeżeli wypływają one z ogólnych zasad chrześcijańskiej doktryny. Jest to więc spór między koncepcją akcji katolickiej, która, w trosce o „pełne wychowanie", nie wahałaby zaangażować się również w politykę, oraz koncepcją, która kładzie prawie wyłącznie nacisk na apostolat, ewangelizację, jak gdyby istniał nie do pogodzenia dylemat: apostolat, czy wychowanie. Istnieje natomiast rzeczywiście przeciwieństwo między ewangelizacją, a politycznym zaangażowaniem się ruchu Akcji Katolickiej.

ROSNĄCE ZNACZENIE LAIKATU

W ostatnich dziesiątkach lat dokonała się ewolucja w umysłach katolików. Zdali sobie oni wyraźnie sprawę z tego, o czym już dawno teoretycznie wiedzieli, że Kościół to nie tylko księża i biskupi, skupieni przy papieżu, ale jest to wspólnota wiernych, wyznających to samo *credo*. Według Dansette'a, ustanowienie oficjalnego apostolstwa świeckich jest jedną z najbardziej charakterystycznych cech współczesnego katolicyzmu francuskiego (bardzo pożyteczna książka Dansette'a „Destin du catholicisme français, 1926 — 1956" ukazała się w tym roku w Paryżu, wyd. Flammarion; zasługiwałaby na bardziej szczegółowe omówienie).

Świecki katolik jest również odpowiedzialny za Kościół, którego cząstkę stanowi oraz za niewierzących, którym ma być głoszona Ewangelia. W miarę, jak uświadamia sobie swą rosnącą misję, odkrywa ważność swej roli i chce środków do jej pełnienia, tzn. pewnej autonomii. Wyobrażano sobie, że „cały chrystianizm w całym życiu" jest tylko sloganem. Chrześcijanie od kilkudziesięciu lat zaczynają rozumieć to hasło dosłownie i to, zdaniem *„Esprit"*, stanowi rewolucję. Jest to zagadnienie tak ważne, że w opinii protestanckiej *„Réforme"* nie byłoby stawiane z taką ostrością, gdyby nie było odrodzenia wewnątrz katolicyzmu francuskiego. Wielu katolików chce dawać świadectwo swej wierze i odczuwa coraz bardziej swą przynależność do Kościoła. Chodzi o określenie sensu wolności katolików. Tu właśnie tkwi trzecia przyczyna obecnego kryzysu katolickich organizacji młodzieżowych we Francji.

Zgromadzenie Kardynałów i Arcybiskupów Francji w swym liście z dnia 13 marca 1946 r. oświadcza, że Akcja Katolicka nie jest uczestniczeniem świeckich katolików w prawach hierarchii w zakresie funkcji nauczycielskiej. Ma ona współpracować z apostolską misją hierarchii, od której uzyskała mandat. Episkopat francuski zajął się i tą sprawą w czasie ostatniego plenarnego zebrania w kwietniu. Wyraża on ra-

dość z powodu godnej podziwu żywotności katolicyzmu we Francji, zawdzięczanej w dużej mierze właśnie Akcji Katolickiej oraz omawia trudności, jakie przeżywają dziś niektórzy katolicy. Przestrzegając przed niebezpieczeństwem zubożenia wiary, będącym najgłębszą przyczyną wszystkich odstąpień od zasad i zatraty zmysłu nadprzyrodzoności oraz przed humanizmami kaleczącymi człowieka subiektywizmem, Episkopat przypomina z naciskiem, że Kościół jest społecznością zhierarchizowaną. Chrześcijanie nie powinni zapominać, stwierdza Episkopat, że „myśl Kościoła musi regulować ich własną myśl w tym wszystkim, co odnosi się pośrednio lub bezpośrednio do dziedziny duchowej".

W chwili obecnej kryzys A.C.J.F. trwa. A. C. J. F. nie jest być może w stanie zaspokoić — w swych dawnych formach strukturalnych — potrzeb, które sama w dużej mierze wywołała.

Trudno jest obecnie przewidzieć, jak zostanie rozwiązana trwająca już od kiku lat niepokojąca sytuacja w A. C. J. F. W każdym bądź razie można, zdaje się, powtórzyć za jednym z jej wybitnych działaczy, że „obecny kryzys nie jest chorobą, która uderza rozkładające się od lat ciało; jest on kryzysem wzrostu w młodym organizmie".

Władysław Kwiatkowski.

KU LEPSZEMU ŚWIATU

W pobliżu Castel Gandolfo powstało w grudniu 1956 r. międzynarodowe centrum im. Piusa XII, mające na celu szerzenie idei jednoczenia ludzi w poszukiwaniu środków i metod pracy nad ogólną reformą współżycia międzyludzkiego. W studiach na ten temat wzięło już udział 14.667 osób z 50 narodowości, w tym 205 kardynałów i biskupów.

Arcybiskup Perugii, Piero Parente, tak opisuje swą wizytę w ośrodku:

„Na uroczej ulicy dei Loghi znajduje się obszerny budynek, gdzie spotykają się liczni zwolennicy tej samej idei, którą pragną potem rozpowszechniać jako światło i siłę dla chrześcijańskiego odnowienia świata. Ma się wrażenie, że znajdujemy się na statku, gdzie wszyscy podróżni instynktownie stają się jedną rodziną, ożywieni są tą samą nadzieją, tymi samymi aspiracjami, mają przed sobą tę samą drogę, odnajdują wspólny język. Wszystko tam ułatwia bieg myśli, dyskusję, swobodne dzielenie się z innymi swymi osiągnięciami. Kontemplacja wielkich prawd chrześcijańskich przestaje być tylko dialogiem między człowiekiem a Bogiem, ale staje się chórem dusz obcujących ze sobą poprzez Boga, obecnego wśród nich. Milcze-

nie obowiązuje tylko w kościele i w pokojach sypialnych, a rozmowy rozpoczęte na sali obrad, a kontynuowane w wolnych godzinach, wytwarzają coraz ściślejszy związek między uczestnikami. Prawdziwa to droga duchowa, na której człowiek odnawia się w Bogu we współpracy z innymi.

Nie jest to żadna nowa organizacja, ale ruch powstały na wezwanie Papieża: ruch, który nie dąży do stworzenia nowych instytucyj, ale do ożywienia i rechrystianizacji już istniejących. W centrum dojrzewa coś niezwykłego dla życia Kościoła. Myślę, że zapalony tam płomień nie zgaśnie".

(Według Documentation Catholique z 23 marca 1957 r.)

H. D.

IDEOLOGIE I RZECZYWISTOŚĆ

Raczej nie często kobiety bywają profesorami filozofii, a jeszcze rzadziej zajmują się wówczas polityką. Do wyjątków należą filozofowie, którzy miast toczyć jałowe spory na temat cudzych poglądów, mówią wprost o rzeczach — nie łatwo też znaleźć polityka otwarcie przyznającego się do braku wielu wiadomości ze swej dziedziny. Jeśli w dodatku socjalista (a raczej w tym wypadku socjalistka) boleje, że nigdy nie był robotnikiem, a autor ideologicznej książki prosi, aby stale mieć na uwadze pozycje ideowe, z których przemawia — no to chyba warto się nad takim zjawiskiem zastanowić.

Niezwykłość książki Jeanne Hersch pt.: *„Idéologies et realité"*, przetłumaczonej zresztą prawie natychmiast na język polski *), polega w dużej mierze na uczciwym ze strony autorki postawieniu zagadnienia. Stąd też brak tu jakiejkolwiek pozy, brak balastu erudycji na korzyść zdrowego rozsądku i prostoty. Można więc wybaczyć autorce, jeśli wypowiada czasem dość znane ogólniki lub na zasadzie swobodnych nieco skojarzeń czyni liczne dygresje.

Podstawowy problem książki brzmi: czy może być dziś żywą autentyczna ideologia socjalistyczna, która nie pętałaby człowieka przerastającego ją zawsze.

POLITYKA I KŁAMSTWO

Hersch pisze z zacięciem społecznym i równocześnie filozoficznym podejściem do tematu. Dlatego na ogół sięga głęboko. Istniejące na świecie zło wymaga jej zdaniem istnienia polityki. Polityka bowiem w tym sensie ma do czynienia ze złem, iż stara się ograniczyć jego

*) Nakładem Instytutu Literackiego w Paryżu, 1957.

skutki. Każdy system byłby doskonały, gdyby założyć doskonałość rządzących. Polityka zatem szuka w pierwszym rzędzie sposobów kontroli rządzących. Ważny jest dla niej tylko wynik, polegający na przezwyciężeniu zła rodzącego się w ludziach, ważny jest sukces, ale nie za każdą cenę. Wysokość jej wyznaczają wymogi moralne, inne zresztą dla jednostek, a inne dla grup społecznych (np. problem poświęcenia się). W polityce nie ma okoliczności łagodzących, gdzieś na bardzo daleki plan schodzą osobiste intencje, a konieczność skuteczności zmusza do używania siły. Trzeba wypośrodkować pomiędzy moralnym doktrynerstwem a cynizmem — powiada autorka — szczególnie jeśli musimy natychmiast reagować na zło. Wówczas bowiem najłatwiej użyć najszybszego w działaniu środka: kłamstwa. A kłamstwo nigdy nie istnieje w stanie zupełnie czystym, to znaczy bez odpowiednika w rzeczywistości — zawsze w jakimś stopniu znajduje wiarę, jest więc w praktyce elementem jak najbardziej niestety racjonalnym.

GEOGRAFIA IDEOLOGICZNA

Hersch usiłuje przede wszystkim zrobić „gospodarskie porządki" w niezwykle skomplikowanym i pogmatwanym obrazie ideologicznym Europy Zachodniej. Porządkując, siłą rzeczy upraszcza. Interesuje ją nie doktryna lecz ideologia odbita w świadomości ludzi działających pod jej wpływem. Chodzi jej nie o poglądy wybitnych teoretyków czy przywódców, lecz o ideologię przeciętnych aktywistów względnie sympatyków. Wskazuje na olbrzymie nieraz rozbieżności pomiędzy teoretycznymi sformułowaniami a praktyką poszczególnych kierunków, na wewnętrzne niekonsekwencje rozmaitych postaw ideologicznych.

„Prawicą" są dla niej kierunki akcentujące autorytet (jednostki lub grupy) wsparty siłą, „lewicą" natomiast te, które kładą nacisk na wolność człowieka. Przyjmując takie kryterium podziału, Hersch omawia kolejno ideologię faszystowską, komunistyczną, konserwatywno-liberalną, demokratyczno-postępową, a wreszcie socjalistyczną.

Wyodrębnianie poszczególnych typów ideologii wiąże się nieuchronnie z pewną dozą abstrakcji. Proponowana przez autorkę „mapa ideologiczna", mimo wielu ciekawych i trafnych uwag, mimo że pociąga przejrzystością i zupełnością, nie przestaje być schematem. Stosunkowo łatwo można sklasyfikować doktryny, o wiele trudniej jest przeprowadzić podział ludzkich nastawień. Doktryny bowiem pomimo wszystko są elementem trwalszym, mniej płynnym, a przez to dużo bardziej uchwytnym. Natomiast aktualna świadomość ludzi przyznających się do tej czy innej ideologii, nie jest zespołem wyraźnie sformułowanych zasad, lecz raczej procesem ulegającym stałej ewolucji. Dlatego też

Hersch rozmija się częściowo z rzeczywistością, którą pragnie zobrazować. Rzeczywistość ta bowiem jest w istocie dużo bardziej skomplikowana. Jest przede wszystkim pozbawiona ostrych, sztucznie przez autorkę wprowadzonych podziałów. A równocześnie w łonie każdej z tych ideologii da się wyróżnić cały wachlarz odcieni i odchyleń. Wywody Hersch z konieczności trzeba odnieść włącznie do sytuacji w krajach Europy Zachodniej. W zastosowaniu do naszych stosunków podany schemat zawodzi prawie zupełnie.

Niezależnie od tego trudno się oprzeć wrażeniu, iż książka powstała raczej dzięki wielkiej wnikliwości autorki, niż systematycznym badaniom. Niełatwo stąd ustalić, w jakim stopniu podane przez Hersch tezy i podziały odpowiadają faktycznemu stanowi rzeczy, podobnie jak niełatwo jest dokładnie sprawdzić, co tkwi w świadomości przeciętnego konserwatysty czy socjalisty.

PROBLEM DEMOKRACJI

Czy system demokracji jest przestarzały, czy też bardziej niż kiedykolwiek aktualny i uzasadniony? Takie pytanie dręczy, podobnie jak wielu ludzi, socjalistkę — filozofa. Hersch doskonale zdaje sobie sprawę z obecnej nieufności wobec demokracji, pełnej pozorów i fasadowości. Tym bardziej, że współczesna demokracja została skompromitowana przez kapitalizm, w którym formalna równość praw idzie w parze z jaskrawymi dysproporcjami ekonomicznymi. Cóż ludziom z uprawnień, jeśli brak im środków do korzystania z nich. Nie ma również żadnego powodu do przypuszczania, twierdzi autorka, że sąd większości jest trafniejszy, niż opinia mniejszości. Ale nie tu leży istota i wartość demokracji, która nie jest i nie może być czymś doskonałym, uosobieniem sprawiedliwości. W koncepcji Hersch, pokrywającej się zresztą w dużej mierze z teorią Kelsena, demokracja jest jedynie instrumentem mogącym służyć w zasadzie każdej idei, jest tylko mniejszym złem. Ponieważ nie mamy środków, aby ustalić hierarchię pomiędzy ludźmi, musimy zagwarantować wszystkim równe możliwości. Otóż jedynie demokracja daje wszystkim szanse życiowe. I to wszystko. Demokracja mimo swych wad otwiera możliwości na przyszłość, pozwala tę przyszłość mimo przeszkód kształtować. Dzięki istnieniu partii politycznych daje możliwość wyboru. W tym wyczerpuje się jej istota.

Wtórnie jednak demokracja w możliwie najwyższym stopniu zapewnia bezpieczeństwo: „ludzka sprawa zaczyna się z chwilą, kiedy choćby na krótko znika strach". Demokracja dzięki kontroli nad rządzącymi chroni przed wszechmocą i bezwzględnością państwa. Tylko wśród ludzi wolnych można mówić o moralnej wartości czynów.

Teoria demokracji jako narzędzia wiązała się u Kelsena z relatywizmem światopoglądowym, doprowadzającym do jednakowej oceny politycznej woli każdego człowieka. Dla Hersch teza ta jest nie do przyjęcia. Demokracja-instrument winna służyć wyraźnie określonej idei: socjalizmowi. W tym celu jednak należy uzupełnić demokrację polityczną — demokracją ekonomiczno-społeczną.

KRYZYS WSPÓŁCZESNEGO SOCJALIZMU

Najlepsze stronice książki to te, które analizują wewnętrzne trudności dzisiejszego socjalizmu na Zachodzie. Najsłabiej natomiast wypadają rozważania ekonomiczne. Najkrócej i najogólniej omówiona została koncepcja federacji europejskiej.

Przyczyn słabości współczesnego socjalizmu należy szukać w wygasaniu tradycji rewolucyjnych. Zatracono cel, jakim jest przebudowa struktury ustrojowej, zadowalając się dążeniem do drobnych stosunkowo ulepszeń, nie wybiegając myślą poza dzień jutrzejszy. Środowiska robotnicze nasiąknęły w dużej mierze atmosferą mieszczańską. Osiągnąwszy pewien poziom stopy życiowej przeciętny robotnik poprzestaje na tym, koncentrując wysiłki na obronie swych zdobyczy. Charakterystycznym dla wielu z nich zaczyna być typowo konsumpcyjny styl życia.

Podobne zjawisko obserwujemy w płaszczyźnie międzynarodowej. Załamanie się internacjonalistycznej solidarności robotniczej znajduje swój wyraz w programach partii socjalistycznej, broniących wyłącznie swych własnych, partykularnych interesów.

Właściwy cel socjalizmu, tak jak go pojmuje Hersch, polega na walce o utrzymanie struktury demokratycznej i radykalne przekształcenie struktury ekonomicznej. Tymczasem zazwyczaj akcentując jedną stronę zagadnienia zapomina się o drugiej. Na czele walki o postęp społeczny stoją dziś komuniści, na czele obozu antykomunistycznego — konserwatyści. Socjalizm, pragnący odciąć się od marksizmu, wlecze się w ogonie za jednymi i drugimi. Tym niemniej socjalizm, dopóki cechuje go wiara w wartość wolnej osoby ludzkiej, odpowiedzialnej za swój los i los bliźniego, zdolnej kształtować rzeczywistość historyczną, jest ideologią żywą. Poza tą tezą socjalizm nie potrzebuje — zdaniem autorki — żadnego filozoficznego czy religijnego credo — winna je wszakże posiadać każda jednostka. Socjalistą zostaje się nie na skutek takich czy innych konieczności, lecz z wolnego wyboru, niezależnie od religijnych czy filozoficznych przekonań osobistych.

Wychodząc z przesłanek, że praca ludzka nie jest towarem, a zysk z kapitału utożsamia się z kradzieżą, Hersch usiłuje nakreślić program

socjalistyczny. Nie chodzi jej zdaniem o ograniczenie zysków bogaczy, lecz o obalenie prywatnej własności środków produkcji drogą oddania ich w ręce zarządów robotniczych. Sektor przedsiębiorstw upaństwowionych winien być utrzymany w granicach konieczności. Autorka nie jest pewna, czy zwiększając w ten sposób odpowiedzialność robotników, zwiększy się zarazem suma ich szczęścia i dobrobytu, nie ulega natomiast dla nie wątpliwości że zostanie osiągnięta tą drogą wolność i niezależność człowieka.

Pozytywny program zarysowany w książce nie pozbawiony jest ogólnikowości. Mamy w tej mierze na naszym terenie dużo większe już doświadczenia, dostrzegamy problemy, których Hersch jeszcze nie widzi. Zresztą nie czuje się ona zbyt pewna w dziedzinie ekonomii, raz po raz zapożyczając szereg rozwiązań (teoria kryzysów, planowanie gospodarcze) od Keynesa. Przede wszystkim jednak Hersch ogranicza się tylko do analizy stanu faktycznego i stawiania postulatów. Natomiast nie chce, czy nie potrafi (nie przyjmując także determinizmu społecznego) wskazać środków do osiągnięcia pożądanego stanu rzeczy

Krzysztof Kozłowski.

ÉTUDES

Ostatni numer „Études" (czerwiec 1957 r.) poświęca dużo uwagi zagadnieniom „egzotycznym".

W artykule wstępnym Ch. Couturier komentuje wydaną ostatnio (21. IV. 1957) encyklikę „*Fidei donum*", której przedmiotem są zagadnienia afrykańskie. Afryka, o której losach decydowali dotąd Europejczycy, zaczyna w coraz większej mierze decydować sama o sobie. Ten nieustannie narastający pęd ku niezawisłości — przede wszystkim w dziedzinie politycznej — wyłania cały szereg nowych, nader istotnych problemów. „Niezawisłość nie rozwiązuje wszystkiego. Nie zdoła ona w ciągu jednego dnia zapewnić rozwoju ekonomicznego, niezbędnego dla współczesnego państwa, a tym samym zlikwidować od razu nędzę Nie usunie automatycznie odwiecznych uprzedzeń i nienawiści między grupami etnicznymi i religijnymi. Nie jest też wykluczone, że władza, zamiast pozostawać w służbie narodu, zostanie zmonopolizowana przez jeden klan, jedną partię lub interesy finansowe".

Wspomniane problemy i związane z nimi niebezpieczeństwa sięgają bezpośrednio w dziedzinę życia religijnego i moralnego. Mimo olbrzymich osiągnięć, jakimi może się poszczycić praca apostolska wśród ludów Afryki, jest rzeczą pewną, że społeczeństwa afrykańskie jako takie nie są jeszcze „ochrzczone". W tych środowiskach, gdzie siła tradycji i autorytet rodowy posia-

dają ogromne znaczenie, potrzeba często ze strony nawróconego wręcz bohaterstwa, by w kręgu pogańskich wierzeń i zwyczajów utrzymać nieskażoną postawę chrześcijanina. Doba obecna, wraz ze wzrostem industrializacji i urbanizacji, przynosi też wszystkie ujemne strony zachodniego świata, zwłaszcza pokusę łatwego życia, niebezpieczną szczególnie dla młodego pokolenia. „Młody Afrykanin nie zdążył jeszcze porzucić swych wierzeń pogańskich, a już wpada w nowe pogaństwo..., które przychodzi do niego pod maską elegancji i naukowości, które obiecuje, że wyzwoli człowieka i społeczeństwo".

Te właśnie problemy omawia w swej encyklice Ojciec święty, wskazując jednocześnie środki zaradcze, znane już zresztą, choć nienależycie wykorzystane, jak rozwój szkolnictwa, organizacji społecznych, prasy, a zwłaszcza Akcji Katolickiej i wzywając wszystkich katolików do materialnego i duchowego współuczestnictwa w tym dziele apostolskim Kościoła.

*

Inne problemy afrykańskie porusza *A. Rétif* w artykule: *„Kultury murzyńsko-afrykańskie"*. Autor stara się odpowiedzieć m. in. na trzy następujące pytania: czy istnieje rzeczywiście kultura murzyńska (czy też można mówić jedynie o folklorze)? Jaki jest stosunek między kulturą murzyńską a Zachodem? Jaki między kulturą murzyńską a chrześcijaństwem? Analiza szeregu dziedzin twórczości kulturalnej, jak muzyka, taniec, sztuki plastyczne, kino, literatura, dyktują odpowiedź twierdzącą na pierwsze z powyższych pytań. W niektórych z tych dziedzin (muzyka i taniec) sztuka murzyńska nadaje w tej chwili w pewnej mierze ton sztuce ogólnoświatowej, w innych mamy do czynienia ze specyficznymi paradoksami: tak np. w odróżnieniu od „literatury mówionej" (mity i legendy, opowiadania, przysłowia, pieśni), literatura pisana posługuje się jeszcze głównie językami europejskimi. Zarówno jednak poziom koncepcji moralnych i socjalnych życia, jak i poziom wyrazu artystycznego kultur murzyńsko-afrykańskich, każe widzieć w nich duże potencjalne możliwości rozwoju. Jako podstawowe dominanty tych kultur wymienia senegalski pisarz Senghor obraz i rytm. Rétif dodaje tu jeszcze mądrość ludową, zmysł religijny, radość zmysłową, wiarę w postęp, prosty ziemski realizm.

*

Kulturą *in statu nascendi* jest także *kultura żydowska w Izraelu*, którą zajmuje się artykuł *D. Donatha*. Izrael jest w tej chwili tyglem, w którym mają się wytopić w nowy kształt elementy kulturowe, wniesione przez imigrantów z 74 krajów świata. Należy przy tym pamiętać, że np. Żyda niemieckiego dzieli od mieszkającego na tej samej ulicy Żyda z Jemenu rozpiętość cywilizacyjna około 15 wieków.

Odrębność kulturalna Żydów w okresie diaspory znajdowała wy-

raz z jednej strony w rozległej literaturze teologicznej i filozoficznej w języku hebrajskim, z drugiej zaś w bogatym folklorze, posługującym się językami jidisz i ladino (dialekt Żydów, wypędzonych przez Inkwizycję z Hiszpanii). Rysem zasadniczym tej odrębności była ortodoksja judaistyczna, która zaczęła się chwiać dopiero pod wpływem przybierającego od kilku dziesiątków lat coraz bardziej na sile ruchu syjonistycznego. W tej chwili jest rzeczą niewątpliwą, że nowa powstająca kultura żydowska (ściślej mówiąc: izraelska) jest już bardzo odległa od religijnej ortodoksji. Uderzającym tego przykładem jest sposób, w jaki obchodzone są święta żydowskie. Tak np. w kibucach bezwyznaniowych, (które stanowią większość) „Wielkanoc żydowska jest nie tylko pamiątką wyzwolenia narodu wybranego z rąk faraona, lecz także świętem niedawnego wyzwolenia kraju i przebudzenia się przyrody. Cześć oddaje się tu już nie Bogu Izraela, lecz człowiekowi, Żydowi, żyjącemu na ziemi jego ojców". Także egzegeza biblijna pozostaje ściśle w ramach racjonalistycznych. Biblia staje się coraz bardziej eposem narodowym, elementarzem i podręcznikiem historii, a coraz mniej księgą objawioną.

*

I jeszcze jeden temat „egzotyczny". Y. *Raguin, misjonarz z Taiwanu* relacjonuje niesłychany w dziejach pracy misyjnej wzrost katolicyzmu na tej wyspie w latach powojennych. Za ilustrację niech posłużą następujące cyfry:

w roku 1948 — 12.944;
1953 — 23.463;
1954 — 32.530;
1955 — 48.148;
1956 — 80.660.

Ilość katechumenów pozwala przyjąć, że z początkiem roku 1957 liczba ochrzczonych doszła do około 100.000, zaś w czerwcu br. powinna wynosić ok. 120.000. Jakkolwiek poważną przyczyną tego stanu rzeczy jest napływ dużej ilości uchodźców-katolików z kontynentu chińskiego, to trzeba zaznaczyć, ze w ostatnich latach coraz większy udział procentowy wśród nawróconych przypada na dawnych mieszkańców wyspy.

*

W artykule *o roli zakonnicy w Kościele — M. Giuliani* wymienia trzy istotne momenty, mające wpływ na ukształtowanie specyficznej pozycji zakonnicy w jej działalności apostolskiej we współczesnym społeczeństwie:

1. W wielu dziedzinach, w których zakony miały do niedawna swoisty „monopol miłosierdzia", działają obecnie obok nich instytucje laickie, szpitale, ochronki itp.

2. Przepisy prawne często wymagają od zakonnic zdobycia w publicznych zakładach naukowych kwalifikacji i formalnych uprawnień stanowiących nieodzowny warunek jej pracy.

3. W działalności swej zakonnica ma obecnie o wiele częstsze i bliższe

kontakty z ludźmi świeckimi, niż dawniej.

Okoliczności te, szczególnie zaś ostatnia z nich, stwarzają z jednej strony pewne niebezpieczeństwa dla postawy wewnętrznej zakonnicy, z drugiej jednak dają możliwość pogłębienia jej apostolskiej pracy. Rzecz w tym, by potrafiła ona nie stracić nigdy z oczu istotnego znaczenia i sensu swego wyróżnionego ślubami stanu i roli, jaka jej przypada w realizacji Królestwa Bożego.

„Zakonnica może wykonywać te same czynności, co laik, jej dzień może przebiegać identycznie, jak dzień wielu jej współpracownic; jednocześnie jednak na każdym kroku wyczuje się, że całe jej życie jest naznaczone znamieniem wyłącznej przynależności do Boga. Podobna do innych, będzie zawsze i zasadniczo różna, ponieważ jest „uświęcona".

*

R. d'Harcourt w artykule *Bonn, Moskwa* i *NATO* daje wyraz swemu przekonaniu, że niedawna wymiana listów między Bułganinem a Adenauerem ani na krok nie posunęła i nie mogła posunąć sprawy rozwiązania kwestii niemieckiej. Obaj mężowie stanu wysunęli — zdaniem autora — propozycje, o których z góry wiedzieli, że są nie do przyjęcia dla strony przeciwnej.

*

Numer zawiera także dwa obszerne artykuły sprawozdawczo-krytyczne. W jednym z nich *L. Barjon* analizuje *twórczość Bourbon Busset'a*, katolickiego pisarza, autora wydanych po wojnie trzech powieści: „Le Sel de la Terre" (1946), „Antoine, mon Frère" (1956) i „Silence et la Joie" (1957).

W drugim *G. Fessard* omawia dzieło *Jeanne Hersch — „Idéologies et réalité"*, ze szczególnym uwzględnieniem i rozbudowaniem przedsięwziętej przez autorkę próby uchwycenia pańtwa totalnego. *)

Ponadto w części informacyjno-sprawozdawczej numeru znajdujemy bogaty dział aktualności oraz zwięzłe recenzje około 60 dzieł z dziedziny religii, filozofii i nauki.

Juliusz Żychowicz

---

*) Omówieniu dzieła Jeanne Hersch poświęcamy osobny artykuł na str. 222.

MOUNT PALOMAR I TAJEMNICA WSZECHŚWIATA

Dwóch ludzi czuwa. Jeden wysoko w wielkiej luce kopuły, ubrany w kombinezon elektrycznie nagrzewany, chroniący przed dotkliwym zimnem nocy. Drugi na dole przy tablicy rozdzielczej, z której jak zabawką kierować można najprecyzyjniej wielką masą 500 tonowego teleskopu. Równocześnie motorek elektryczny nadaje całej wieży obrót kompensujący ruch ziemi, utrzymując obiektyw teleskopu stale na tym samym punkcie wszechświata, na który został wycelowany.

*

Absolutna ciemność otoczenia jest obowiązkowa. Potarcie zapałki w promieniu dziesięciu metrów anuluje zupełnie obserwację. To też badacze tęsknie wspominają czasy, kiedy zaciemnienie wojenne obowiązywało całą Kalifornię. Szczególnie obserwatorium na Mount Wilson uskarża się na bliskie i coraz mocniejsze światła Pasadeny. Znacznie pod tym względem korzystniej, bo wśród leśnej samotni, położone jest obserwatorium na Mount Palomar. Chociaż i tutaj za dużo jest świateł samochodów wałęsających się na drogach, odblasków aglomeracji odległych punktów świetlnych, wreszcie samolotów przecinających niebo.

Trzeba od razu przyzwyczaić się do rzeczy niepojętych: przez teleskop na Mount Wilson, mający zwierciadło o średnicy dwa i pół metra zobaczyć by można płomień świecy na odległość 18.800 kilometrów, co odpowiadałoby blaskowi gwiazdy 22-giej wielkości. Gdyby natomiast można było wycelować teleskop z Mount Palomar (średn. zwierciadła 5 m.) na Paryż i gdyby na tej drodze nie było innego światła — widziałoby się robaczki świętojańskie świecące na Polach Elizejskich!

Nowe techniczne metody badania przestworzy rozwijają się bez przerwy. Po teleskopie elektronowym, którego pierwowzór instaluje się w Saint - Michel de Provence, obiecują sobie dużo uczeni całego świata: ich zdaniem powinien zdystansować olbrzymy z Wilson i Palomar jako przestarzałe! Na razie jeszcze ciągle są one najsilniejszymi oczami, jakimi możemy patrzeć w przestrzeń Kosmosu. Pierwszy z nich przesunął granicę widzialności głębin świata do 500 milionów lat świetlnych, a drugi pozwolił na zapuszczenie tej sondy aż do 1 miliarda lat świetlnych.

Oba te wielkie obserwatoria są obsługiwane przez jedną grupę około piętnastu astronomów, pracujących na zmianę po trzy czy cztery noce z rzędu: prawdziwym jednak miejscem pracy każdego z nich są biura i pracownie, mieszczące się w niewielkim białym domu w Pasadenie (Kalifornia), przy ocienionej drzewami ulicy Świętej Barbary. Są tam nazwiska tak sławne w nauce, jak Baade, Humason, Minkowski, Bowen. Niejednego z nich cechuje ignoracja, jeśli chodzi o banalne konstelacje conocnego naszego gwieździstego nieba, do czego zresztą całkiem szczerze się przyznają. Bardzo niewielu z nich przeszło jakieś klasyczne studia z dziedziny astronomii. Domeną ich są odległe zaświaty, bardzo dalekie od tych tak znanych nam, bliskich znaków nieba.

Astronomowie z Mount Wilson i Palomar rzadko stosunkowo używają do bezpośrednich badań głębin wszechświata teleskopów: dalekosiężne olbrzymie lunety przeradzają się coraz bardziej we wspaniale udoskonalone aparaty fotograficzne. Wątłym światłem, płynącym z kos-

micznych przestrzeni, zajmuje się spektrografia. Widmo światła dalekiej gwiazdy nie przypomina na pierwszy rzut oka znanych nam dobrze tęczowych rozszczepień światła słonecznego; dopiero powiększenia i odpowiednio traktowane zdjęcia ukazują na tych rozlewnych i niewyraźnych plamach ogrom (ok. 100.000) ilości linii, z których potem jak z książki czytają uczeni. Mówią one o składzie chemicznym gwiazdy, o pewnych własnościach przestrzeni, która ją dzieli od naszego systemu słonecznego, o szybkości poruszania się i kierunku obrotu gwiazdy. Można powiedzieć, że większość wiadomości obecnej astronomii pochodzi z tego źródła poszukiwań.

Na badaniach spektrograficznych oparte są także ostatnie hipotezy dotyczące zagadki pochodzenia i natury wszechświata: próby odpowiedzi na pytania dręczące ludzkość od czasów jej istnienia: jak powstał świat, dokąd dąży i co go czeka?

Nikt dotąd nie wypełnił w gronie astronomów Pasadeny pustki, jaka powstała po śmierci Edwina Hubble. 23-go września 1953 r., w czasie parkowania samochodu na jednej z ulic Los Angeles, spotkała go niespodziewanie śmierć na skutek wylewu krwi do mózgu. Koledzy uczeni nazywali go „majorem", dla stopnia, jaki uzyskał jeszcze podczas pierwszej wojny światowej we Francji. Lubił im opowiadać pykając z fajki, jak za młodych lat był w Oxfordzie championem wagi ciężkiej i jak w meczu pokazowym walczył z Carpentierem. Nie studiował astronomii, lecz prawo, poświęcił się gwiazdom dlatego, że zawód adwokata nudził go niesamowicie. Konstruktor obserwatorium na Mount Wilson, znajomy jego George Hale, zaangażował go do swojej ekipy i tym samym skierował na drogę astronomii; tak został Hubble znakomitym badaczem dalekich światów i najwybitniejszym dotąd specjalistą w sprawach galaktyk.

Dzieci w szkołach wiedzą dzisiaj, że Droga Mleczna i jej 200 miliardów gwiazd — łącznie z naszym słońcem — nie jest jedyną galaktyką wszechświata, że roi się on po prostu od podobnych zbiorowisk gwiazd, rozsianych w przestrzeni. Ale najsławniejsi astronomowie z przed trzydziestu lat dalecy byli od przekonania, że tak jest rzeczywiście. Widzieli co prawda słabe plamki świecące, takie jak na przykład oba obłoczki gwiaździste wyznaczone przez Magellana na południowym niebie lub mgiełka Andromedy. Sądzili jednak, że to zbiorowiska pyłu kosmicznego, względnie mgławice unoszące się między gwiazdami Drogi Mlecznej. Konserwatyzm ludzi nauki nie mógł się początkowo pogodzić ze śmiałym założeniem paru badaczy, przyjmujących tezę, że te mgławice są światami takimi samymi, jak nasz. Że widzimy je jakby poprzez szczeliny w naszej galaktyce i że odległości tych światów od nas są wręcz niewyobrażalne.

Wątpliwości rozciął Hubble i teleskop na Mount Wilson. Mgławice okazały się w rzeczywistości rojami gwiazd; ich słabiutki blask tłumaczył się odległościami, o których dotąd astronomowie nie śmieli nawet marzyć. Krokiem naprzód w owych badaniach było odkrycie Hubble'a, że w tych zbiorowiskach świecących punktów znajdują się również gwiazdy zmieniające okresowo swój blask t. zw. Cefeidy. Już dawniej matematyczka uniwersytetu Harvard, Henrietta Leavitt, opracowała metodę mierzenia odległości gwiazd na podstawie odkrytego przez nią związku między natężeniem światła a okresem zmiany blasku pewnego typu gwiazd, które nazwała „Cefeidami". Hubble skonstatował przede wszystkim ponad wszelką wątpliwość fakt, że rozmiary Kosmosu przekraczają niezmiernie rozmiary naszej Drogi Mlecznej. W dalszym ciągu określił odległość najbliższej nam Galaktyki, t. zw. „Mgławicy Andromedy" na 680.000 lat światła (osiem minut światła dzieli naszą ziemię od słońca).

Teleskop na Mount Wilson wyjawia 100 milionów galaktyk, a teleskop Palomaru miliard. Są w kosmosie wielkie pustynie i są miejsca tak „zaludnione" galaktykami, że zdarzyło się, iż jedna płyta fotograficzna wykazała ich około 10.000. Ale wrażenie przeludnienia na niebie jest zawsze iluzoryczne: odległości galaktyk między sobą są duże w stosunku do ich wielkości — rzędu 2 milionów lat światła, a także olbrzymie, jeśli chodzi o odległość od nas: jedna z nich np. leżąca w konstelacji Byka — 228 milionów lat światła. Palomar i Mount Wilson spostrzegają i rozróżniają jeszcze dalej inne skupiska światów; nie umiemy obliczyć ich odległości.

Parę lat upłynęło. Umysł Hubble'a pracował już w oparciu o nowe założenia. W 1925 r., opowiada przyjaciel jego Milton Humason, w czasie podróży do Holandii spotkał dyrektora obserwatorium w Leydzie, Willema de Sittera, z którym rozmawiał wielokrotnie. Wrócił do Stanów Zjednoczonych pełen wewnętrznego niepokoju. Humason, którego jedynym tytułem naukowym jest dzisiaj doktorat honoris causa, a którego kwestionariusz własną ręką wypełniony zawiera między innymi pozycję: wykształcenie — szkoła średnia, ten Humason, który rozpoczął naukę astronomii od sprzątania biur obserwatorium, uchodzi teraz za najzręczniejszego i najlepszego spektrologa Pasadeny. Kiedy raz Hubble opowiedział mu o trudnościach, które napotkał w tej gałęzi umiejętności, Humason zaofiarował mu swoją pomoc i stanął do jego dyspozycji; tym samym stworzyła się ekipa, która jęła pracować nad *„red shift"* (tj. przesunięciem widma w stronę czerwieni) w odniesieniu do galaktyk.

Gdy nadjeżdża pociąg i rozlega się gwizd lokomotywy, ton sygnału wydaje się nam coraz wyższy, kiedy

zaś pociąg minął nas, to ton w miarę oddalania się coraz bardziej się obniża. Zjawisko to polega po prostu na skracaniu się, względnie wydłużaniu fali głosowej w miarę zbliżania, względnie oddalania źródła głosu od obserwatora (tzw. efekt Dopplera). Reguła ta jest ważna nie tylko dla zjawisk akustycznych, ale i świetlnych. Światło, które się zbliża do obserwatora ma większą częstotliwość drgań, a tym samym krótszą falę, a światło, które się od niego oddala, falę coraz dłuższą. Spektrograf, bez którego nie byłoby dzisiejszej astronomii, sygnalizuje na widmie te zmiany przez przesunięcie prążków czy pasków ku krańcowi czerwonemu lub fioletowemu w stopniu odpowiadającym szybkości poruszania się źródła światła w odniesieniu do obserwatora.

Te właśnie fakty zastosował Hubble do swoich badań nad ruchami galaktyk. Trzy lata upłynęły jeszcze, poświęcone przygotowaniu odpowiednich instrumentów, narzędzi pomiarowych itp. Pierwszy wynik zanotowano w 1928 r. dla galaktyki leżącej w konstelacji Pegaza. W następnym roku było ich 24, w 1932 r. 60, 106 w r. 1937, a więcej niż 800 w r. 1955. Wyniki obserwacji były więcej niż zadawalające: wszystkie badane galaktyki poruszają się z szybkościami proporcjonalnymi do ich odległości. I tak na przykład galaktyka NGC 221, odległa od nas o 700.000 lat świetlnych, porusza się z szybkością 190 kilometrów na sekundę; galaktyka NGC 4473, odległa o sześć milionów lat świetlnych, z szybkością 2.250 km./sek. — i tak dalej aż do wymienionej już raz galaktyki w konstelacji Byka odległej od nas o 228 milionów lat światła, która ma szybkość ruchu nieprawdopodobną: 40.000 kilometrów na sekundę. Z powyższych pomiarów i ich wyników Hubble mógł wywnioskować, że współczynnik wzrostu prędkości galaktyk osiąga 530 kilometrów na sekundę na każde trzy miliony lat świetlnych odległości badanego obiektu. Ale Hubble nie zdawał sobie wtedy sprawy z burzy, jaką rozpęta. Trzeba sobie uprzytomnić, że wszystkie galaktyki badane przez Hubble'a, Humasona i innych wykazywały widmo przesunięte ku czerwieni: innymi słowy absolutnie wszystkie galaktyki oddalały się i to nie tylko od naszego systemu słonecznego, ale także jedna od drugiej. Można więc powiedzieć po prostu, że Wszechświat się rozszerza!

Dociekliwość Hubble'a i kalifornijski teleskop-olbrzym dostarczyły faktów: interpretacja ich i systematyzacja były dziełem Georges Lemaitre'a, młodego księdza belgijskiego. Święcenia kapłańskie nie przeszkodziły mu w studiach naukowych: był znakomitym matematykiem obeznanym dobrze z teorią względności. Szczęśliwym zbiegiem okoliczności znalazł się w Waszyngtonie właśnie w dniu, w którym Hubble opowiadał w gronie uczonych o swoim od-

kryciu obecności gwiazd typu Cefeid w mgławicy Andromedy. Wszechświat Einsteina nasuwał od pewnego czasu poważne wątpliwości, a nie poprawiało jego sytuacji coraz częściej przez uczonych brane pod uwagę przypuszczenie możliwości ruchu galaktyk. Wykład Hubble'a był dla młodego księdza pobudką, która skierowała umysł jego ku nowym ideom twórczym i która natchnęła go do zbudowania nowej teorii rozwoju świata drogą niejako eksplozji. Ciekawe, że hipoteza jego kształtowała się jednocześnie z gromadzeniem przez naukę faktów, które ją podpierały i wzmacniały. Między miejscem jego zamieszkania w Lowanium a Pasadeną, między wiedzą uzbrojoną w giganty optyki a wiedzą, która jako jedyną broń miała kawałek kredy i tablicę, zawiązała się prawdziwa i samorzutna współpraca.

A więc galaktyki nie mogą tkwić nieruchomo w przestrzeni. Albo na skutek siły przyciągania zbliżają się do siebie, albo na skutek siły większej od grawitacji muszą się od siebie oddalać: *tertium non datur.* Stałe zjawisko *„red shift"*, t. j. przesuwania się pasków widma ku czerwieni, przemawia za tą drugą alternatywą: kiedyś więc galaktyki musiały być wyrzucone w przestrzeń przez jakąś eksplozję i teraz w dalszym ciągu rozlatują się na wszystkie strony jak odłamki pocisku. Ten zawrotny lot galaktyk, który my teraz obserwujemy, jest więc konsekwencją owego wybuchu.

Magią nauki współczesnej jest to, że umie ona nadać swoim teoriom nawet najbardziej fantastycznym charakter czegoś konkretnego, rzeczywistego. „Wielka Eksplozja!" — narodziny wielkiego „Wszystkiego". Cała materia, cała energia, były „na początku" zgniecione w minimalnej przestrzeni: coś w rodzaju dużego atomu mniejszego może od średniej gwiazdy. W konsekwencji gęstość jej przybrała wartość fantastyczną — centymetr kubiczny, ćwierć objętości naparstka, miał masę setek milionów ton. Temperatura osiągała miliardy stopni. Tak skomprymowany wszechświat składał się w większości z fotonów i małej ilości protonów, neutronów, elektronów: wszystko to ożywione tak niepojęcie szybkim drganiem, że utworzenie jakiegokolwiek atomu było absolutnie niemożliwe. Chaos tu panujący nie był, jak sobie to nieraz wyobrażano, wynikiem rozproszenia elementów, ale odwrotnie, przyczyną jego było ich stłoczenie. „Wielka eksplozja" była rewoltą ogromnego zbiorowiska jednostek, w którym ucisk przebrał miarę. Historycy „wielkiej eksplozji", tacy, jak Gamow, Dirac i inni opisują dalej przypuszczalny przebieg błyskawicznych narodzin świata. W pięć minut po wybuchu temperatura spadła do 1 miliarda stopni, a wszechświat rozdął się w proporcji takiej, jak ziarno grochu ma się do balonu: składniki jąder atomowych mogły zacząć się zespalać. Po dwunastu minutach nie istniały już neutrony

w stanie wolnym — wszędzie powstawał wodór i hel. Jeszcze trzynaście minut — i ukazują się wszystkie pierwiastki, jak tlen, fosfor, wapń, żelazo, uran itd. itd. Ogólnie biorąc, powstanie wszechświata nie trwało dłużej, niż pół godziny. Obłok utworzony przez eksplozję rozszerzał się i ochładzał. W ciągu kilkuset milionów lat miał się rozproszyć w pregalaktyki, a potem w galaktyki: obecnie te z nich, które są bliżej centrum „Wielkiej Eksplozji", oddalają się od siebie wolniej niż te, które są już teraz daleko, wyrzucone najsilniejszym pierwszym impetem wybuchu. W sumie rozproszenie galaktyk w kosmosie wzrasta stale i nieuchronnie.

Georges Gamow i inni uzupełnili i ulepszyli system ks. Lemaitre'a: wszechświat jest organizmem, który oddycha. Jedną fazą oddechu jest ekspansja, czyli rozszerzenie, drugą powinna być kontrakcja czyli kurczenie się. Jeśli teleskop na Mount Palomar zdobędzie się na cierpliwość, doczekać się moze pewnej nocy „shiftu" (przesunięcia) pasków nie ku czerwieni, lecz ku fioletowi widma: oznaczałoby to nawrót milionów Dróg Mlecznych wszechświata na drogę powrotną, do wzajemnego zbliżania się i do powolnego zagęszczania. Dla człowieka byłoby to realizowaniem się groźnych przepowiedni: niebo spadające na głowy ludzkości, gwiazdy zlatujące z firmamentu, by ją ukamienować, świat zamykający się nad człowiekiem coraz szczelniej i silniej, by go zdusić. Uspokójmy się: prawdopodobieństwo takiego kataklizmu zaistnieć by mogło dopiero za jakichś piętnaście milionów lat! Z obliczeń Hubble'a opartych na szybkości ruchu, jaki przypisywał galaktykom wynikło, że „Wielka Eksplozja" miała miejsce miliard 800 milionów lat temu. Geologia dzisiejsza różnymi niezależnymi od siebie drogami doszła do zgodnej oceny wieku naszej planety-Ziemi, określając go w przybliżeniu na 5 miliardów lat: wobec tego Hubble musiał sobie postawić pytanie, czy nie należałoby tego pyłka, którego jesteśmy mieszkańcami, uważać za najstarszą wysepkę całego naszego kosmosu? Wtedy znowu zabrał głos wielki teleskop Palomaru i wykazał, że obliczenia Hubble'a były mylne i to w stosunku 1:2,8. Średnia prędkość ekspansji wszechświata wynosi nie, jak podawał astronom, 530 km/sek, ale tylko 180 km/sek. Zatem okres czasu, który upłynął od „Wielkiej Eksplozji", jest mniej więcej trzy razy dłuższy.

Ale niewiedza posiada niepisane prawo stawiania zapytań. Co by się stało z teorią ekspansji gdyby się okazało, że *„red shift"* — przesunięcie ku czerwieni w widmach galaktyk — można przypisać innej jakiejś przyczynie, a nie szybkości ich ucieczki? Cząsteczki światła chwytane przez lunety Mt. Wilson czy Palomaru przylatują do nich z nieprawdopodobnych odległości, przebiegając ośrodek, który według zgodnej oceny

wszystkich astronomów jest tak mało pusty, że z materii w nim rozproszonej można by utworzyć co najmniej drugi garnitur wszystkich gwiazd kosmosu.

Czy przebiegając te ogromne przestrzenie światło nie traci przy tym energii? Czy w niczym się nie zmienia? Wiemy, że im bliżej czerwonego krańca widma, tym promienie są mniej „energiczne“. Może więc w czasie tej wędrówki zachodzą wskutek strat energii jakieś zmiany w promieniach świetlnych? Takie przypuszczenie zgadzałoby się zupełnie dobrze z obserwacjami astronomów: im dalej od nas leży badana mgławica, tym większe zmiany zachodzą „w czasie podróży" w wysyłanym przez nią świetle i tym większy *„red shift“*, przesunięcie prążków ku czerwieni.

Takie jednak tłumaczenie pociąga za sobą nowe wielkie trudności i — jak dotąd — nie zdobyło sobie powszechnego uznania.

Tymczasem astronomie z Cambridge wysunęli nowe hipotezy dotyczące rozszerzającego się jak balon kosmosu.

Cambridge to pod wielu względamy antypody Palomaru. Obserwatorium w Cambridge jest *a dear old thing*, a szare niebo równin angielskich nie pozwala mu na takie badania, jakie są możliwe pod wspaniałym niebem Kalifornii, siłą rzeczy astronomowie Cambridge poświęcili się raczej obliczeniom i rozmyślaniom. Wśród nich wymienić wystarczy takich uczonych, jak Gold, Bondi, Lyttleton, Sciuta i inni z „enfant terrible" nowoczesnej kosmologii, Fred Hoylem na czele. Hoyle jest mały, kędzierzawy, przysadkowaty i zaniedbany, jakoby bardzo zarozumiały. Krytykowany ostro przez innych astronomów, odpowiada, że wiedzą oni wszyscy za mało, by mogli zrozumieć, co do nich mówi. I co gorsze, Hoyle ma prawdopodobnie trochę racji. Jego prace publikowane w periodykach *Royal Astronomical Society* są bardzo powiązane z ogólną teorią względności i doprawdy mało jest badaczy gwiazd, którzy by potrafili nadążyć za jego wywodami. Z drugiej strony i jakby przez ironię Hoyle jest równocześnie pierwszorzędnym popularyzatorem wiedzy. Jego dzieło z roku 1950 pt. „Natura Wszechświata" jest napisane porywająco, a kiedy B.B.C. poprosiło go o pięć wykładów o nowej kosmologii, wykłady te dostarczyły całej Anglili pasjonującego tematu do dyskusji i rozmów

Książka jego p. t. „Granice astronomii“ (z 1955 roku) odniosła mniej szy sukces, a w drukowanej w międzyczasie książce *„A Decade of Decision“* przyłapano Hoyla na poważnych błędach statystycznych i historycznych. Ale z pewnością jest to potężny umysł: matematyki nauczył się sam, a studia swoje w Cambridge opłacił, ucząc jej innych. Po czym, gdy miał 22 lata, wraz ze swoim przyjacielem Lyttletonem oświad-

czyli, że ich zdaniem nikt się nie zna na astronomii i że postarają się tego dowieść.

Kosmos widziany przez Hoyle'a jest nie mniej dramatyczny od kosmosu Lemaitre'a i Gamowa. Fantastyczną np. historią jest zapalanie się słońc: olbrzymi zimny obłok materii kosmicznej kurczy się — kurcząc się zaś, powoli się rozgrzewa aż do chwili, w której temperatura staje się wystarczająco wysoka, by zapoczątkować reakcję termo-jądrową (bomba H) przekształcającą wodór w hel, przy równoczesnej olbrzymiej emisji energii. Gwiazdy Hoyle'a mają jakby cechy ludzkie: jedne są rorzutne, spalające swój cały zapas wodoru w ciągu małych 500 milionów lat, inne znowu gospodarują oszczędnie, żeby im wystarczyło zapasów na 50 miliardów lat egzystencji. Ale sama struktura hipotez Holye'a polega na dwu zasadniczych ideach: pierwszej dość banalnej, że świat jest nieskończony w czasie i przestrzeni, a drugiej wstrząsającej — że materia jest w stanie ustawicznie trwającego procesu stworzenia.

Prawdą jest, powiada on, że galaktyki oddalają się ciągle od siebie, pędząc w dal z szybkością niezwykłą i że ich *„red shift"* nie kłamie. Ale dokąd zdążają? Otóż — mówi Hoyle — galaktyki „wychodzą" z tego wszechświata lub raczej znikają nam z niego, z tego czegoś, co my ludzie mamy prawo nazywać wszechświatem. I na to nie poradzą konstruktorzy teleskopów, szlifiernie luster, fabrykanci płyt i błon fotograficznych. Istnieje taka granica nieprzekraczalna i określona: zna ją Fred Hoyle, obliczył ją. Wynosi ona dwa miliardy lat światła! W tych odległościach — dwa razy większych od zasięgu lunety Palomaru — szybkość rozbiegających się galaktyk dorównuje szybkości światła. Człowiek więc nigdy ich nie będzie mógł widzieć. Przechylą się niejako na drugą stronę horyzontu kosmicznego, tak jak okręt ginie za horyzontem morza. Dobrze, ale ku jakiemu przeznaczeniu, możnaby zapytać? Pytanie bez znaczenia i nieważne: w odniesieniu do człowieka galaktyki te przestają istnieć. I to nie tylko dlatego, że stają się niewidoczne, ale też dlatego, że staną się pojęciem absurdalnym. Według tezy Einsteina miałyby one — przy szybkości równej szybkości światła — masy równe nieskończoności: możnaby powiedzieć, że wtedy po prostu przestają egzystować.

Hipoteza Hoyle'a pozornie opróżnia wszechświat: co chwila (czy to wiek — to obojętne) któraś z galaktyk osiąga fatalną dla niej szybkość światła i znika. Jednak nic się nie zmienia i nigdy nic się nie zmieni w nieskończonym biegu czasu kosmicznego. W miejsce każdej galaktyki, która zniknęła, pojawia się nowa — zamknięty cykl ciągłego stworzenia zapełnia powstałą próżnię. „I to nie śmieszna „Wielka Eks-

plozja" — powiada Hoyle — jest motorem tego ruchu, bo ruch jest wieczny, zawsze był i będzie, ale widzę tu płodność przyrody, która stwarza nowe atomy, tak jak tworzy nowe pączki roślin czy gniazda ptaków."

Wszechświat, będąc statystycznie stałym, zawiera w każdej chwili identyczną ilość materio-energii. Ilość ubywająca musi być automatycznie odnowiona: na zapytanie, jak się to dzieje, odpowiada Hoyle — przez stworzenie nowych atomów. Skąd się one biorą? — Znikąd — po prostu zjawiają się. I to wszystko.

Kiedy pojawia się jakaś hipoteza, ambicją uczonych jest poddanie jej weryfikacji faktów. Dniem triumfu Einsteina był dzień, w którym pamiętne zaćmienie słońca w maju 1919 r. potwierdziło hipotezę o zakrzywionej przestrzeni wszechświata. Ale Hoyle śmieje się, kiedy mu się mówi, żeby spróbował podpatrzyć chwilę narodzin atomu: według jego niezbitych obliczeń średnio przychodzi na świat 1 atom wodoru na jeden decymetr sześcienny co 500 000 lat. Wystarczy wiedzieć, że objętość równa zawartości 1 łyżeczki do kawy zawiera 50.000.000.000.000.000 atomów, żeby zrozumieć, że nie ma żadnej nadziei, by kiedykolwiek zmierzyć te zjawiska przyrządami wytworzonymi przez człowieka.

Nasuwa się pytanie: w jaki sposób to tak powolne przychodzenie na świat nieskończenie małych atomów może skompensować utratę miliardów i miliardów słońc? A jednak przestrzeń jest tak gigantycznie olbrzymia — że w ciągu jednej sekundy powstaje — jak mówi Hoyle — miliony milionów milionów milionów milionów ton atomów. Włączają się one w materię międzygwiezdną, która wypełnia przestrzeń. Utrzymują energią swoją stały ruch wszechświata. Zdarzają im się „grawitacyjne wypadki", które powodują ich kondensację w obłoki, mgławice, potem gwiazdy i galaktyki. Uzupełniają sobą ten kosmos w miarę tego, jak go niszczą, wpędzając go w samobójcze szybkości, równe w końcu szybkościom światła.

„Puśćcie wstecz film stworzenia — proponuje Hoyle — a zobaczycie, jak galaktyki zaczną się wyłaniać z nad horyzontu kosmicznego, jak zaczną się coraz bardziej zbliżać, potem stopniowo rozpuszczać niejako i zamieniać się w końcu w gaz, który wreszcie zniknie kompletnie." Odwrotnie — galaktyk, które teleskop Mount Palomar widzi jeszcze w głębiach nieba, nie będzie za parę miliardów lat. Ale inne, a między nimi i nasza Droga Mleczna, zajmą ich miejsce i w kolejności zbliżać się będą nieuchronnie do opuszczenia tego wszechświata. Osoby dramatu będą inne, ale obraz zostanie wciąż ten sam i zawsze będzie to samo.

Takie to zawrotne teorie budują niektórzy kosmologowie. W czasie swych dociekań stawiają sobie zapewne nieraz pytanie, czy kosmologia nie pada ofiarą jakby wielkiego

złudzenia optycznego, czy niepojęte odległości, na których istnieniu bazuje, egzystują w rzeczywistości i czy rozchodzenie się światła w zakrzywionej przestrzeni nie ukazuje jej wielokrotnie tych samych krajobrazów gwiaździstych. Umysł ludzki szuka jednak wciąż niestrudzenie, i drążąc wszechświat coraz głębiej, coraz lepiej widzi ogrom jego tajemnic.

M. M.

PROBLEMY POWIEŚCI FANTASTYCZNO-NAUKOWEJ

Przez ludzi nauki traktowana z pogardliwym lekceważeniem — bądź też przeciwnie, uprawiana przez nich samych na marginesie ich działalności naukowej — powieść fantastyczno-naukowa, powieść o przyszłości świata staje się gatunkiem literackim godnym uwagi i rozpatrzenia. Kwitnąca od dawna w Anglii, przyjmuje się obecnie coraz bardziej we Francji. Niewątpliwie większość utworów tego gatunku to powieści przeciętne, mierne — niemniej charakterystyczne jako wyraz pewnych dążeń i tęsknot nurtujących człowieka współczesnego; z drugiej zaś strony — wywierające wpływ na czytelników i ich dążenia. Jak powieść kryminalna, tak i powieść fantastyczno-naukowa wyraża współczesne pragnienie ucieczki od rzeczywistości — i właśnie w tym charakterze ma znaczenie dokumentarne dla socjologa, dla historyka, a także po prostu dla każdego, kto chce ludzi sobie współczesnych znać i kochać takimi, jakimi są naprawdę. Przyszłość świata to postęp techniczny i odkrywanie nowych światów; w kształtowaniu stosunku człowieka dzisiejszego do tej przyszłości ma swój niewątpliwy udział i powieść fantastyczno-naukowa.

*

Nie jest ona oczywiście tworem ostatniej doby. Miała swoich prekursorów w historii literatury, wystarczy wymienić Poego, Wellsa, Verne'a. Ówczesne fantazje przyszłościowe były jednak przeznaczone przede wszystkim dla młodzieży; dzisiaj jest to lektura dla dorosłych. Nie ma już tajemniczych wysp i nieznanych ludów, są za to skomplikowane aparatury, nad którymi trzeba zapanować, i coraz bardziej rozszerzająca się przestrzeń, którą trzeba próbować przemierzyć. Przyszły poszukiwacz Wielkiej Przygody to przede wszystkim właśnie człowiek przestrzeni, przekraczający granice atmosfery ziemskiej. Powieściopisarze próbują wyobrazić sobie typ jego umysłowości, wydedukować problemy techniczne i etyczne, jakie przed nim staną.

Człowiek kieruje swą żądzę podboju we Wszechświat — na Ziemi

bowiem zabrakło już białych plam. Tempo, w jakim rozwija się wiedza i technika, staje się wprost oszałamiające — można niemal wyczuć przełom dziejów. Powieść fantastyczno-naukowa stara się uchwycić to zjawisko — nieraz naiwnie, nieraz patetycznie, w sposób niejasny i mętny. Nie jest to na pewno powieść rozrywkowa, pogodna.

Chęć ucieczki od rzeczywistości, znajdująca ujście w twórczości tego rodzaju, nie oznacza zupełnego zerwania z rzeczywistością — nie chowa się w baśń, w czystą fantazję — jest to raczej wyprzedzenie rzeczywistości, ucieczka w jej następny, przyszły etap rozwoju, który pewne objawy pozwalają już dzisiaj odgadnąć.

*

Największą wagę wśród książek tego rodzaju mają powieści przedstawiające zdobywanie przestrzeni międzyplanetarnych i międzygalaktycznych, wraz z wszystkimi związanymi z tym niebezpieczeństwami, jak temperatura tych przestrzeni, przerażające odległości, bombardowanie meteorów, nieznane prawie skutki działania promieni kosmicznych lub następstwa fizyczne i fizjologiczne zniknięcia siły ciężkości. Problemy te już dziś stanowią przedmiot badań uczonych, choć tylko niewiele wyników zdecydowano się ogłosić. Wiemy, że wynalazca pocisków V_1 i V_2, von Braun, jest zdania, iż człowiek dzisiejszy stoi już na progu możliwości komunikacji międzyplanetarnej i że próg ten w najbliższym czasie przekroczy.

Specjalnie ciężki problem, to odległości we Wszechświecie, przerastające naszą wyobraźnię. Potrzeba bowiem np. 13.000 lat, aby pocisk poruszający się z szybkością 75 tys. km na godzinę przebył odległość jednego roku światła. Niektórzy powieściopisarze „astronautyczni" wysuwają więc koncepcję rodzaju „arki Noego", statku powietrznego obliczonego na życie wielu kolejnych pokoleń, albo koncepcje „zamrożenia" podróżników w pocisku kierowanym radarem. Większość powieściopisarzy jednak odrzuca możliwość tak długich podróży i obiera drogę kalkulacji matematycznych, z pomocą teorii względności. Przy założeniu, że komunikacja odbywa się z szybkością światła, czas się rozciąga i podróżnicy w ciągu niewielu dni swej wyprawy przeżywają wiele lat ziemskich. Tak np. obliczono, że w pocisku międzyplanetarnym, poruszającym się z szybkością równą 99% szybkości światła, lot na gwiazdę oddaloną o 10,4 lat światła i z powrotem trwałby tylko 2 lat — ale uczestnicy lotu powróciwszy na ziemię nie znaleźliby już śladu nie tylko swego pokolenia, ale nawet swojej cywilizacji...

A przecież i szybkość światła przestaje mieć jakąkolwiek wartość w przestrzeniach międzygalaktycznych: przebycie z jednego krańca w drugi tylko naszej galaktyki to

przebycie odległości kilkuset tysięcy lat światła... Autorzy więc uciekają się do pomocy matematyki wyższej, do przestrzeni wielowymiarowej. Pragną pokazać, że przebywanie takich przestrzeni staje się możliwe przy przejściu w czwarty wymiar: rakieta przestaje wówczas istnieć w pewnym miejscu wszechświata i w tym samym momencie odnajduje się na drugim jego krańcu. Pomysł zupełnie oderwany od podłoża naukowego. Jest on jednak charakterystyczny z innego względu: mianowicie jako wyraz pewnej postawy człowieka wobec odsłoniętych mu przez naukę przestrzeni Wszechświata: postawy pragnącego poznać, zdobyć, a przynajmniej nawiązać kontakt. Jest to postawa na pewno zdrowsza od poczucia zagubienia się człowieka i jego ziemskiego świata, od poczucia znikomości i nieważności ludzkiej wśród zawrotnych rozmiarów galaktyk i mgławic. Umysł ludzki sprzeniewierzyłby się swojej naturze, rezygnując z poznania, ograniczając się dobrowolnie do jednego tylko porządku rzeczywistości. Jeśli gdziekolwiek istnieje jakikolwiek byt — człowiekowi nie wolno wyrzec się prawa dotarcia do niego i poznania go. A zwłaszcza nawiązania łączności z każdą myślą istniejącą, z każdym życiem duchowym.

I tak dochodzimy do jednego z podstawowych problemów we współczesnej nauce, filozofii, religii, a także i w tej lekkiej na pozór twórczości, jaką jest beletrystyka fantastyczno-naukowa: do problemu wielości zaludnionych światów.

*

Rozważanie badaczy na temat możliwości istnienia życia na Wenus czy Marsie wykluczają w każdym razie możliwość przebywania tam ludzi, ze względu na zupełnie inny skład chemiczny atmosfery. Pisarze próbują więc wymyślić inne formy życia, dostosowane do warunków, i puszczają się nawet na ryzykowne pomysły ukazania stosunków między tymi istotami a ludźmi.

Jednakże hipoteza, że w innych systemach naszej galaktyki lub też w obrębie innych galaktyk znajdują się — nawet bardzo liczne — światy zamieszkałe, jest hipotezą bardzo pociągającą. Dlaczegoby Bóg nie miał i gdzie indziej poza ziemią dokonać tego samego stwórczego aktu, w którym życie przekracza próg ducha?

Przypuszczenie takie rodzi w człowieku poczucie własnej małości i nieważności — jeden z elementów współczesnego egzystencjalizmu. Niekiedy jednak, jak w chrześcijańskiej fantastyce C. S. Lewisa spotkanie z inną „ludzkością", lepszą, nie upadłą i z niebiosami pełnymi duchowego życia — rodzi pokorę radosną, twórczą, humanistyczną. Dla twórców powieści fantastyczno-naukowych hipoteza istot myślących pozaziemskich oraz ich życia społecznego otwiera bardzo szerokie możliwości. Od domysłu naukowego w stylu Wells'a — po ostrą satyrę (jaką

u nas uprawia St. Lem) i wreszcie problematykę filozoficzno - religijną.

Na ogół powieści te uwzględniają zagadnienia religijne o tyle, że zazwyczaj wzmiankują o Bogu, zdają się też przeważnie zakładać istnienie duszy w człowieku. Są to jednak pojęcia czysto konwencjonalne. Tymczasem człowieka, tym bardziej człowieka wierzącego, ma obchodzić absolutnie wszystko. Wobec perspektyw roztaczanych przed nami przez hipotezy badaczy i fantazję pisarzy, trudno jest przypuścić, aby fakt Wcielenia, a nawet sam dramat grzechu i odkupienia ograniczać się miał wyłącznie do naszej ziemi. O. Teillhard de Chardin podkreśla usilnie, że trzeba naukę wiary o Chrystusie rozszerzać wraz z rozszerzaniem się odsłanianych przez naukę wymiarów świata stworzonego — zawsze tak samo jest On królem c a ł e g o stworzenia. Kościół nie poucza dokładnie, jak w tych nowych wymiarach rozwinąć te pojęcia o Chrystusie, jakie nam daje św. Paweł czy liturgia: ogranicza się tylko do akcentowania niezbitej prawdy o Jego powszechnym panowaniu. Wydaje się, że wierzącemu wolno przypuszczać, iż całe stworzenie obdarzone życiem duchowym zostało przez Chrystusa odkupione, że dla całego stworzenia jest On objawieniem Boga, źródłem życia i drogą do Niego. W jaki zaś sposób zostanie On poznany przez te swoje stworzenia, których istnienia dopiero się domyślamy: czy przez inne Wcielenia, czy przez objawienia mistyczne, czy w jeszcze inny sposób — na ten temat Kościół nie zabiera głosu: nie zajmuje się przecież przypuszczeniami, tylko rzeczywistością istniejącą. Może któregoś dnia i te przypuszczenia przejdą do sfery rzeczywistości stwierdzonej.

*

Osobne zagadnienie powieści fantastyczno-naukowych to przyszłość człowieka, rozwój i przewidywany koniec historii. Jeśli się antycypuje przyszłość, to zagadnienia tego nie podobna uniknąć.

Wizje pisarzy nie zawsze są optymistyczne. Wielu z nich — jeśli nawet pominąć utwory o tendencji czysto politycznej, które ukazują potworną przyszłość jako konsekwencje praktyczne lansowanych już dzisiaj idei („Nowy wspaniały świat", „Rok 1984") — przepowiada stopniowy upadek ludzkości, nieuchronny zanik ludzkiej siły życiowej. Wells w jednej ze swych książek pokazuje straszliwe ryzyko pełnej wolności działania dla społeczeństwa wyposażonego we wszystkie możliwości techniczne: w momencie jakiejś zbiorowej histerii może ono obrócić tę broń przeciw sobie.

Katastrofa świata jednak — zdaniem wielu — nie musi być ostateczna. Pisarze chętnie powracają do mitu cyklicznego biegu dziejów, w którym etapy rozwoju świata powtarzają się wciąż od nowa; po niszczących wszystko kataklizmach wszechświat powraca za każdym ra-

zem do puktu zerowego. W jednej z nowel Russella pocisk podróżujący w czasie ulega awarii: nie może zawrócić wstecz. Jego pasażerowie, przezwyciężywszy moment rozpaczy, oddają się już tylko pracy nad doskonaleniem jego mechanizmu; skutek: pocisk osiąga szybkość prześcigającą czas i podróżnicy odnajdują się w tym samym momencie, z którego wystartowali.

Jeśli jednak nawet przepowiada się upadek naszej starej Ziemi, to pogląd na rozwój ludzkości jest w sumie optymistyczny. Konkwistadorzy międzygwiezdnych przestrzeni w tych wyprawach odradzają się i odnajdują nowe wartości. Najbardziej uderzająca jest u powieściopisarzy wiara w doskonalenie się i przemianę samej natury ludzkiej. Jest to według wielu z nich jakby dalszy ciąg ewolucji darwinowskiej — teraz już w sferze ducha. W wyniku powstaje nowa ludzkość — gdzie wola panuje całkowicie nad ciałem, a zatem zjawiska takie jak leczenie wolą, dowolne przenoszenie się z miejsca na miejsce, a przede wszystkim pełne porozumiewanie się bez pomocy znaków zewnętrznych są najzupełniej normalne. Powieściopisarze przedstawiają z zamiłowaniem bohaterów obdarzonych tym sposobem bezpośredniego komunikowania się ze sobą, odczytywania swoich myśli, w ogóle poznawania — który zdaniem teologów właściwy jest aniołom. Nie troszczą się przy tym o pokazanie sposobów (możliwości) realizacji tego marzenia, ani o to, że zniesienie wysiłku formułowania wyrazu dla swoich treści wewnętrznych przekreślić by musiało w ogóle jakikolwiek postęp... Jest to jednak również marzenie o usunięciu wszelkich przeszkód dla pełnej realizacji miłości do człowieka.

Z problemem przekształcania się ludzkości wiąże się zagadnienie robotów — jedno z ulubionych przez powieściopisarzy fantastycznych, i to w oparciu o podłoże metafizyczne. Roboty przyszłości to roboty niesłychanie skomplikowane, spełniające funkcje najbardziej złożone. Spotykamy np. nawet rojenia o sprawowaniu przez roboty wszystkich aktów sprawiedliwości, od sformułowania oskarżenia poprzez cały przewód sądowy aż do wydania wyroku. Czasem są to zresztą już nawet nie twory z metalu czy plastyku, ale dziwne istoty skonstruowane z komórek żywych, z ciałem, krwią i inteligencją — tylko bez tej świadomości własnego istnienia i osobowości, która jest nieodłączna od pojęcia żywej i myślącej istoty. Rojenia te zresztą, to logiczne przedłużenie istniejących już dzisiaj mózgów elektronowych, które nie tylko wykonują obliczenia matematyczne, lecz odczytują i robią wyciągi z tekstów, tłumaczą na inne języki, a nawet piszą listy miłosne...

Marzenia powieściopisarzy idą też w kierunku powrotu do jednej wielkiej, powszechnej nauki, zawiera-

jącej wszystkie rozgałęzienia, a możliwej do ogarnięcia przez każdy pojedyńczy umysł ludzki. Marzenia — jak wiadomo — próbujące zawrócić dzisiejszy rozwój nauki, idący we wręcz przeciwnym kierunku: coraz dalszych podziałów i specjalizacji.

Okazuje się więc, że ta lektura rozrywkowa, jaką jest powieść fantastyczno-naukowa, zawiera wiele problemów bardzo zasadniczych. Jej wpływ na kształtowanie się osobowości czytelnika jest niewątpliwy, a korzyści sporne. Są oczywiste plusy, takie jak wiara w człowieka wbrew ogromowi wszechświata, zaufanie do postępu technicznego, a także nadzieja na rzeczywisty rozwój społeczeństw, wreszcie ukazanie niebezpieczeństwa maszynizacji dla jednostki i społeczeństwa. Lecz jest w nich i pewna nonszalancja w traktowaniu zagadnień najpoważniejszych, najbardziej zasadniczych i wiele pomieszanych, zagmatwanych pojęć, i — to dla wierzącego — tak częsta atmosfera pogańska. Jest to literatura oczywiście ogromnie atrakcyjna, lecz wymagająca zarazem poważnego i krytycznego potraktowania.

Wg Jean Pesqueur, La „science-fiction", Études, kwiecień 1957

opracowała *J. G. H.*

DZIAŁALNOŚĆ WYDAWNICZA W WIELKIEJ BRYTANII

W Wielkiej Brytanii czynnych jest 96 firm wydawniczych (nie licząc wydawnictw specjalistycznych). — W roku 1956 wydano ogółem 19.107 dzieł. — Zeszłoroczna literacka twórczość angielska przyniosła: 3.443 powieści, 1.844 książki ogólnokształcące, 1.756 książek z zakresu literatury dziecięcej, 1.058 dzieł teologicznych i religijnych.

Obroty handlowe wydawnictw brytyjskich wynosiły w ub r. 25 milionów funtów, osiągając zwyżkę w stosunku do roku poprzedniego o 3 miliony funtów.

Tzw. „automaty groszowe"' sprzedające książki po jednolitej cenie mają być zainstalowane już wkrótce na wszystkich stacjach kolejowych W. Brytanii. Każdy automat będzie mógł dostarczać nabywcom 160 książek o tematyce z czterech różnych dziedzin.

Ogólna działalność wydawnicza rozwinęła się bardzo znacznie i wzrost jej wynosi 17% w stosunku do cyfry przedwojennej, natomiast — jak wynika z danych statystycznych — ilość pozycji powieściowych zmniejszyła się w stosunku do przedwojennych w sposób niepokojący. Podczas gdy przed wojną wychodziło spod pras drukarskich przeciętnie 14 pozycji dziennie (włączając nie-

dziele i święta), to w r. 1956 ukazywało się tylko 10 powieści dziennie. Oblicza się, że aby jakaś powieść mogła być obecnie opłacalna, musi rozejść się co najmniej w 3000 egzemplarzy, przed wojną natomiast wydawca nawet przy 1500 egzemplarzach miał zapewnione pokrycie nakładu.

Do najbardziej popularnych pisarzy angielskich w świecie (według liczby przekładów) należą: Karol Dickens (389), William Shakespeare (350), R. L. Stevenson (272), A. J. Cronin (228), Agatha Christie (219), Somerset Maugham (218), W. John (187), Rudyard Kipling (175), Graham Greene (167), Winston Churchill (157), Daniel Defoe (155), Oscar Wilde (153), Walter Scott (110), John Galsworthy (102).

M. R.

PROBLEMY TESTÓW W PSYCHOLOGII

W dniach 18 i 19 maja br. odbyło się w Krakowie w gmachu PAN Walne Zgromadzenie i Zjazd naukowy Polskiego Towarzystwa Psychologicznego. Pierwszy dzień obrad poświęcono Walnemu Zgromadzeniu, drugi referatom naukowym dotyczącym badań testowych. Badania te, odgrywające dziś w wiedzy psychologicznej na całym świecie ogromną rolę, były w Polsce w okresie stalinizmu wyeliminowane, co spowodowało w tej dziedzinie wielkie braki.

Wygłoszone na ten temat dwa referaty zobrazowały współczesne poglądy na metodę badań testowych, podkreślając zarówno trudności jakie ta metoda napotyka, jak i zarazem potrzebę jej wprowadzania i udoskonalania. Referat prof. dra Tadeusza Tomaszewskiego pt. „Źródła błędów metody testowej" dotyczył ogólnej problematyki testów, zaś referat dra Mieczysława Choynowskiego pt. „Elementy teorii testów psychologicznych" przedstawił szczegółowo szereg zagadnień z teorii i konstrukcji testów w oparciu o szeroki wachlarz współczesnej literatury światowej i wieloletnie własne doświadczenie w pionierskiej placówce psychologicznej przy szpitalu w Kobierzynie.

Prof. dr T. Tomaszewski zwrócił w swym referacie uwagę na duże rozpowszechnienie dziś metody testowej wśród psychologów całego świata (istnieje około 5000 różnych testów), na jej rozwój techniczny, wyrażający się np. stosowaniem do wyliczeń testowych maszyn ułatwiających znakomicie szybkie obliczanie wyników.

Metoda testów jest dziś w całym świecie gorąco dyskutowana. Przez zwolenników tej metody wysuwane są trzy jej zalety: krótkość trwania

badań, ścisłość (naturalnie względna) i obiektywność. Autor referatu zajął się głównie zarzutami, jakie stawiane są tej metodzie przez jej przeciwników. Dyskusja nad metodą testów jest bardzo utrudniona z powodu braku ogólnie przyjętej definicji testów, ich stałej ewolucji oraz rozbieżności między teorią i praktyką ich stosowania. Trudności tej metody wiążą się zarówno z techniką uzyskiwania wyników naprawdę obiektywnych, jak również z psychologiczną ich interpretacją.

Ważną trudnością techniczną, na którą jako jeden z pierwszych zwrócił uwagę Kreutz, jest zmienność rezultatów polegająca na tym, że przy wielokrotnym badaniu tej samej osoby otrzymuje się nieraz różne wyniki. Działają tu zarówno czynniki wewnętrzne, tkwiące w danej osobie, jak i czynniki zewnętrzne. Dużą rolę odgrywa także osoba badającego: umiejętność eksperymentowania i stosunek między eksperymentatorem a osobą badaną.

Największe trudności wiążą się jednak z interpretacją wyników badań testowych. Interpretacja ta idzie zazwyczaj w dwóch kierunkach: w kierunku diagnozy i prognozy. Np. charakteryzując człowieka na podstawie testu daje się diagnozę, a przewidując, jak będzie on w przyszłości pracował w tej lub innej dziedzinie, stawia się prognozę.

Istnieją dziś dwie koncepcje interpretacji rezultatów testów: koncepcja starsza, klasyczna, której przedstawicielem był np. Stern, a u nas Joteyko, i nowoczesna metoda amerykańska. Koncepcja klasyczna wiązała ściśle prognozę z diagnozą. Na podstawie rezultatów badania testowego wnioskowano o cechach psychicznych badanego, a na podstawie tych cech stawiano prognozę. Ten sposób interpretowania wyników nasuwa szereg wątpliwości: czy dany rezultat jest naprawdę miarą zdolności i jakich, czy poznanie zdolności może być podstawą prognozy, skoro zdolności są zmienne i stanowią tylko jeden z czynników, od których zależy powodzenie w pracy itp. Teoria wiązania prognozy z diagnozą załamuje się na tych trudnościach. Stara się ich uniknąć nowa koncepcja metody testów, rozpowszechniona szeroko w Ameryce, związana z tradycjami pragmatyzmu i behaviouryzmu. Według tej metody test ma jedynie zadanie prognostyczne. Jest po prostu „próbką" zachowania się danego człowieka, z której to „próbki" można wnioskować o innych jego czynnościach. Podobnie przebadana grupa osób jest „próbką" szerszej grupy osób danego środowiska. Postępowanie nowoczesnego psychologa przypomina tu chemika, który na podstawie próbki pewnej substancji wnioskuje o całości, z której próbka została wzięta. Nasuwa się jednak wątpliwość, czy zachowanie człowieka jest tak jednorodne jak kawałka metalu czy worka zboża i nie wiadomo, kiedy ta jednorodność jest dostateczna,

a kiedy nie wystarczająca. Problemem centralnym nowoczesnego testu jest więc korelacja „próbki" z większą całością. Uściślanie wyników polegałoby na ciągłym powtarzaniu prób w różnych środowiskach, co w praktyce jest nieosiągalne. Powraca się więc dzisiaj do starej koncepcji stałości środowiska, która ma uzasadniać praktykę, a także przewidywanie przyszłości poszczególnych jednostek.

Referat dra M. Choynowskiego oświetla zagadnienie z nowoczesnego punktu widzenia testu jako „próbki zachowania się", wiążąc metody badań testowych z metodami badań nauk ścisłych, w szczególności matematycznych. Podstawę tak pojętej teorii testowej stanowi poznanie praw empirycznych wiążących się z zachowaniem organizmu. Dla każdego organizmu istnieje inny sposób zachowania się. Mogą być: obserwowalne zdolności organizmu i nieobserwowalne, wewnętrzne. Prelegent przyjmuje, że tylko obserwowalne zachowanie jest możliwe do badania. Test psychologiczny jest tu rozumiany b. szeroko. Należą do niego przyrządy, zadania, pytania i sytuacje spełniające pewne warunki i służące do badania jednostek czy grup ludzkich. Próba testowa może być odpowiedzią na jakieś pytanie, jakąś czynnością wykonaną lub jakąś reakcją fizjologiczną. Przy badaniach testowych wysuwamy cały szereg problemów, jak np. co można na podstawie otrzymanej próbki powiedzieć o całym możliwym do zaobserwowania zachowaniu się tego samego osobnika, w tym samym czasie (lub co można sądzić o całkowitym zasobie słów badanej osoby na podstawie zbadania znajomości 30 słów), co można powiedzieć na podstawie otrzymanej próbki o możliwym obserwowalnym zachowaniu się innego osobnika w tym samym czasie? (Jeżeli np. badanie polega na nakładaniu nakrętek na śrubki w teście zręczności palców, co można sądzić o zręczności danej osoby w innych czynnościach palcowych?); co można powiedzieć na podstawie próbki o własnościach i stanach danej osoby lub wreszcie, czy można z zachowania się danej osoby w danym czasie przewidzieć zachowanie się jej w przyszłości — i wiele innych problemów.

Zagadnieniem innej natury, niesłychanie ważnym przy badaniach testowych, jest odpowiedź na pytanie, jak należy konstruować testy psychologiczne do „próbek zachowania się", jakie powinny one spełniać warunki i jak trzeba wyrażać wyniki, aby badanie to pozwalało na jak najbardziej pewne wnioski w omówionych sytuacjach. W tych pytaniach leży istota problematyki testów psychologicznych.

Dalsza część referatu zajmuje się problemami należącymi do teorii testów. Nie wdając się w cały szereg rozpatrywanych szczegółowo w referacie warunków, jakie muszą być spełnione, aby metoda testów stała

się metodą ścisłą i naukową, wymienimy 3 zasadnicze, stanowiące podstawę wartości naukowej badania testowego: 1) wybrana próbka musi być reprezentatywna dla zachowania się organizmu, 2) badanie musi być wiernie i dokładnie zmierzone, 3) wyniki badania muszą się okazać w praktyce użyteczne. Prelegent w dalszych rozważaniach wykazuje, jak nowoczesne metody statystyczne i matematyczne pozwalają dziś zmniejszać błąd pomiaru testowego. Referat obrazuje szereg trudności i głęboką problematykę metody testowej, która wymaga znajomości teorii, aby się nią umiejętnie móc posługiwać.

Oba referaty wywołały żywą dyskusję. We wnioskach obrad wysunięto m. in. konieczność zorganizowania specjalnej konferencji testowej.

Należy dodać, że uczestnicy zjazdu mieli możność zwiedzenia bardzo ciekawej wystawy testów różnych krajów Europy i Ameryki, zorganizowanej w Krakowie przez Pracownię Psychologiczną szpitala w Kobierzynie.

H. Krajewska.

PSYCHOLOGOWIE W SZKOŁACH

Jeden z ostatnich numerów „Le Monde" przyniósł interesujący artykuł o pracy psychologów w szkołach francuskich. Jest ich wprawdzie na terenie całej Francji tylko trzynastu i — jak dotąd spotykają się często z brakiem zrozumienia i oporami ze strony władz szkolnych, niemniej zebrane doświadczenia są już godne uwagi.

Na czym polega ich praca?

Do obowiązków ich należy przede wszystkim przeprowadzanie wstępnych egzaminów dzieci oraz egzaminów w klasach o niezadawalającym pozomie. Poza tym prowadzą badania zamiłowań uczniów, zasięgają opinii wychowawców z poprzedniego roku szkolnego oraz organizują dyskretne wywiady o stosunkach rodzinnych i warunkach mieszkaniowych dzieci. Psycholog uczestniczy również w miesięcznych konferencjach klasowych i urządza zebrania rodzicielskie. Zasadnicza jednak i najbardziej odpowiedzialna jego praca zaczyna się wraz z podjęciem indywidualnych porad, o jakie go prosi rodzina lub nauczyciele w wypadku, w którym dziecko wydaje się „trudne" do prowadzenia, nieuważne, nieposłuszne itp. Specjalista naradza się wówczas z rodzicami, profesorami, lekarzami, instytucjami pomocy społecznej oraz rozmawia z danym dzieckiem celem poznania jego wad względnie zalet. Psycho-

log zaleci wychowawcom cierpliwość albo stanowczość, uchyli na konferencji decyzję wydalenia ucznia i pokieruje pracą dziecka w sposób odpowiadający jego temperamentowi. Ten rodzaj interwencji mógł się wydawać zbędny wówczas, kiedy klasy nie były przepełnione, a rodziny miały dosyć czasu na zajęcie się wychowaniem dzieci. Pomoc psychologa w obecnych warunkach stała się jednak koniecznością. Ani rodzice, ani zwłaszcza nauczyciele nie są w stanie podołać wzrastającym trudnościom. Kilka zadań, lub dwa czy trzy zapytania w ciągu kwartału nie wystarczają do słusznej oceny dziecka.

Psycholog zastąpi powierzchowną ocenę wnikliwym rozpoznaniem, którym podzieli się z profesorem, o ile ten ostatni nie zwróci się sam do kolegi - psychologa w sprawie „trudnego" ucznia. Konieczność pośrednictwa daje się jeszcze bardziej odczuć w stosunku do rodzin uczniów szkół licealnych. Dzięki nowemu rozmówcy, rodzice nie odnoszą wrażenia, że stają przed obliczem wychowawcy swoich dzieci w charakterze oskarżowych. Ważne to jest także dla dzieci! Znalazły wreszcie teren neutralny. Wiedzą, że nie będą karane, że psycholog nie wyda ich zwierzeń. Dzięki temu dorosłemu, który nie jest ani ojcem, ani groźnym dyrektorem, lecz który jest uosobieniem tego, co daje spokój i budzi zaufanie w świecie ludzi dorosłych, uczeń nabiera przeświadczenia, że szkoła nie jest dla niego wrogim światem.

Wiele dzieci cierpi na skutek ustawicznego szamotania się pomiędzy groźnymi i niekiedy sprzecznymi w swych nakazach autorytetami profesora i ojca, którzy nie zawsze mają czas na wnikliwe zajęcie się dzieckiem. Lekcje odbywają się często w atmosferze lęku, w oczekiwaniu niepomyślnych wyników. Takie nastawienie wywołuje czasem prawdziwą rozpacz u dzieci, zniechęcenie albo zupełną obojętność. Psychologowie dostarczyli wielu dowodów na uwydatnienie tej przykrej sytuacji. Z chwilą, w której zostali „odkryci" przez uczniów — zaczęły się formalne pielgrzymki do ich gabinetów. Jeden uczeń zwierza się z zawodu, doznanego w domu, drugi przyznaje się, że nie dość dobrze słyszy w klasie, ale wstydził się do tego przyznać, trzeci — prosi, ażeby mu ten „dorosły" zastąpił zaginionego lub niewyrozumiałego ojca. Inny z uczniów przynosi zeszyt na dowód, że jest staranniej utrzymany, inny znów odważy się na wyrecytowanie zadanej lekcji, z której go nikt nie „przepytał" itp.

Psychologowi udaje się często obalić mur dzielący ucznia od nauczyciela, czy nawet od całego środowiska szkolnego, przywracając dziecku radość życia i ułatwiając mu dalszy rozwój.

I. P.

ZADANIA I PERSPEKTYWY ROZWOJU FILOZOFII W POLSCE

(Ankieta „Myśli Filozoficznej")

W ubiegłym roku „Myśl Filozoficzna" (organ Komitetu Filozoficznego PAN) ogłosiła ankietę na temat: „jak widzę zadania i perspektywy rozwoju filozofii w latach najbliższych", zaznaczając przy tym, że szczególnie chodzi o odpowiedzi na następujące pytania:

Jak widzę współpracę filozofii (i filozofów) z interesującą mnie dziedziną nauk?

Jak widzę problematykę interesującej mnie dziedziny filozofii?

Jak rozumiem polityczną funkcję filozofii w społeczeństwie socjalistycznym?

W dwóch pierwszych zeszytach z bieżącego roku „Myśl filozoficzna" zamieściła wypowiedzi pięciu naukowców.

T. Kotarbiński mówi m. in. o praktycznym znaczeniu kultury filozoficznej, działającej szczególnie poprzez prakseologię (naukę o metodach wszelkiego sprawnego działania): „...nie podobna wykreślić sztywnej granicy, która by wskazywała, gdzie kończy się prakseologia o zacięciu filozoficznym a zaczyna szczegółowa nauka organizacji pracy, uprawiana przez inżynierów, ekonomistów i administratorów".

J. Konorski odpowiada tylko na pierwsze z trzech powyższych pytań. Jak ma wyglądać współpraca między fizjologią wyższych czynności nerwowych a filozofią? Filozofia winna korzystać z wyników fizjologii, natomiast musi się wystrzegać naciągania faktów do swych apriorycznych założeń. Fizjologia może jedynie oczekiwać od filozofii opracowania, kodyfikacji własnej metody badań. Sam Konorski przyznaje jednak, że fizjologia suponuje niekiedy pewne twierdzenia filozoficzne.

N. Łubnicki zajmuje się postawieniem diagnozy kryzysu, jaki filozofia w naszym kraju wyraźnie przeżywa. Zwraca uwagę na katastrofalny spadek poziomu umysłowego studentów i ilustruje go m. in. takim zdarzeniem: „Omawiając kiedyś na wykładzie logiki rozwój nauki o pojęciach, wspomniałem, że Arystoteles, krytykując metafizyczne stanowisko Platona, zastosował do jego teorii idei zasadę, nazwaną później „brzytwą Ockhama": „nie należy mnożyć bytów bez potrzeby". Po wykładzie wkracza do gabinetu grupa studentów: „Panie profesorze, czy mówiąc, że nie należy mnożyć bytów, miał pan profesor na myśli, że nie należy płodzić wielu dzieci?" — Osłupiałem".

M. Przełęcki akcentuje dwie sprawy, jako bardzo ważne dla omawianego zagadnienia: chodzi o właściwą koncepcję filozofii oraz o właściwe ujęcie związku między filozo-

fią a poglądami społeczno-politycznymi. Sam jest zwolennikiem neopozytywistycznego ujęcia zadań filozofii: „Nie mogę się oprzeć przekonaniu, iż wszystko, co można w danym okresie stwierdzić w sposób n a u k o w y o otaczającej nas rzeczywistości — stwierdzają nauki szczegółowe... Filozofia jest nauką o nauce... Przedmiotem jej dociekań jest nauka jako proces dziejowy i jako wytwór tego procesu". W drugiej sprawie pisze: „...można być idealistą i wierzyć, że ostatecznymi przesłankami nauk empirycznych są zdania o naszych doznaniach, a jednocześnie — nie popełniając logicznej sprzeczności — uważać rewolucję proletariacką za jedyny skuteczny środek realizacji sprawiedliwego ustroju społecznego". Zaznaczmy od siebie: stanowisko skrajne, nie nowe, nie bez trudności.

A. Grzegorczyk proponuje, aby łamy „Myśli Filozoficznej" udostępnić polemice pomiędzy różnymi stanowiskami w oparciu o jakąś wspólną bazę metodologiczną." Oto np. Leszek Kołakowski dużą część swej twórczości poświęcił zwalczaniu metafizyki teistycznej... Proponuję więc dyskusję, w której będę wymienionej metafizyki bronił. Nie jestem może jej najtypowszym przedstawicielem, ale wydaje mi się, że przy dużej dozie krytycyzmu potrafię z metafizyki wydobyć pewne elementy pozytywne. Podejmuję się też uznawać wytyczne metodologiczne stanowiące podstawę do porozumienia. Poglądy filozoficzne nie są też podstawowym źródłem moich dochodów, mogę przeto dać się przekonać rzetelnej argumentacji. Proszę przeto o wyraźną odpowiedź w tej sprawie". Jeśliby zaś „Myśl Filozoficzna" chciała zachować niepodzielnie swój marksistowski charakter, wówczas uważa Grzegorczyk za niezbędne wskrzeszenie warszawskiego „Przeglądu Filozoficznego".

Wydaje się, że sytuacja filozofii w Polsce jest ogólnie na tyle znana, że nie potrzeba tu jeszcze raz przedstawiać jej zastoju czy nawet rozkładu. Jako środki zaradcze zgodnie proponuje się: reaktywowanie katedr uniwersyteckich, obsadzonych przez badaczy o rozmaitych stanowiskach i orientacjach, pracujących na terenie klasycznych dyscyplin filozoficznych (przede wszystkim teoria poznania, metafizyka lub ontologia), powołanie do życia nowych czasopism, a właściwiej: reaktywowanie dawnych, wypróbowanych, nawiązanie ogólnej dyskusji w kraju i ścisłych kontaktów z zagranicą, zerwanie z odgórnym, sztywnym planowaniem prac teoretycznych.

Reaktywowanie studium filozofii (ten postulat zaczyna pomału wchodzić w stadium realizacji) będzie wówczas owocne, jeśli owo studium zostanie zorganizowane według jakiejś przemyślanej koncepcji filozofii. Zrozumiałe jest, iż z pewnych względów pożądana jest — przynajmniej w ogólnych zarysach — jakaś jednolitość organizacji tego studium na poszczególnych uniwersytetach.

Sprawa ta jednak nie może być pozostawiona do arbitralnego rozstrzygnięcia czynnikom o charakterze administracyjnym, ale musi się stać przedmiotem dyskusji zainteresowanych specjalistów. Zagadnienie jest poważne: inaczej zapewne wyobrażać będzie sobie studium filozofii zwolennik pozytywistycznego ujęcia tej nauki, a inaczej zwolennik ujęcia arystotelesowskiego czy też fonomenologicznego [1]).

Propozycji Grzegorczyka podjęcia polemiki na zasadnicze tematy filozoficzne nie tylko trzeba przyklasnąć, ale należy przystąpić do jej realizacji. Podjąć się tego powinni przedstawiciele wszystkich stanowisk filozoficznych w Polsce: markciści, pozytywiści różnych odmian i odcieni, fenomenologowie i neotomiści.

Ale do tego potrzeba odpowiednich periodyków: jeden dwumiesięcznik nie wystarczy. Jeśliby jednak na początek brano pod uwagę wznowienie tylko jednego czasopisma filozoficznego, to już nie w Warszawie; krakowski „Kwartalnik Filozoficzny" również ma dobre tradycje. W każdym razie należy jak najszybciej wznowić „Ruch Filozoficzny", dostarczający niezbędnych dla każdego pracownika nauki informacji biblio- i bio-graficznych, a także pomyśleć o zapełnieniu luki, jaka powstała w okresie zawieszenia tego wartościowego pisma, wytrzymującego porównanie z zagranicznymi periodykami tego rodzaju.

Trzeba podkreślić, że zarówno w omawianych powyżej wypowiedziach, jak też w innych zajmujących się stosunkiem filozofii do polityki, dochodzi do głosu właściwy pogląd na społeczną rolę filozofa. Filozof jako filozof (zdajemy sobie bowiem sprawę, że ten sam człowiek może być zarazem filozofem, publicystą, politykiem etc.), to człowiek, który prowadzi działalność umysłową mającą na celu znajdowanie, odkrywanie, wyprowadzanie i formułowanie twierdzeń filozoficznych. Ponieważ filozofia jest nauką (czy może raczej grupą ściśle ze sobą powiązanych nauk), twierdzenia te winny być prawdziwe i uzasadnione, inaczej nie będą filozoficznymi. Znajdowanie prawdziwych, uzasadniających twierdzeń filozoficznych — oto zadanie społeczne o doniosłej ważności, a zarazem jedyna droga oddziaływania filozofa na społeczeństwo.

Społeczeństwo potrzebuje prawdy: nie potrafi bowiem na dłuższą metę znieść zakłamania, a przy tym jedynie działaniu opartemu o prawdziwe poznanie rzeczywistości przysługuje niezawodna skuteczność. Społeczeństwo potrzebuje ludzi, którzy bezkompromisowo szukają prawdy. Ludzi, którzy eliminują ze swej dzia-

[1]) Można tu zauważyć, że od dłuższego czasu w Polsce jedynie na KULu uprawia się i wykłada wszystkie zasadnicze dyscypliny filozoficzne (logika formalna z metodologią nauk i semiotyką, teoria poznania, metafizyka, kosmologia, psychologia empiryczna i metafizyczna, etyka i estetyka, historia filozofii).

łalności umysłowej nie tylko względy podmiotowe, ale i wszelkie względy poza-poznawcze, mogące zagrozić obiektywności poznania. Ludzi, którzy zdają sobie sprawę z tego, że ich poznanie może mieć pełny walor praktyczny tylko wówczas, gdy w swych rozważaniach nie będą go brali pod uwagę.

Społeczeństwo musi jednak zatroszczyć się o wychowanie takich ludzi i o umożliwienie im pracy.

Jeśli pamiętamy o tym, jaką faktycznie rolę pełni filozofia w urabianiu światopoglądu ludzkiego i jak niejednokrotnie wpływa (prawnie czy bezprawnie) na nauki szczegółowe, wtedy sprawa dyskusji nad koncepcją filozofii i nad organizacją studiów filozoficznych (a może i nauczania filozoficznego?) wyda nam się z pewnością niezwykle ważna.

A. Stępień.

»DIALOGI KARMELITANEK« W TEATRZE AKADEMICKIM K. U. L.

„Dialogi karmelitanek” J. Bernanosa zostały przełożone przez Marię Morstin-Górską na prośbę Teatru Akademickiego K. U. L. W tym też teatrze zostały wystawione po raz pierwszy w Polsce, w maju 1957 r.

Historia Teatru K. U. L. to dzieje rzadkiej konsekwencji i wytrwałości. Zespół zawiązał się w jesieni 1952 r. pod kierownictwem Stefana Sawickiego. Początkowo dawano tu wieczory poezji katolickiej. Rok 1953 przyniósł już wykrystalizowaną koncepcję repertuarową i pierwsze spektakle. Studencki teatr stał się jedynym w Polsce teatrem wyraźnie katolickim, nastawionym na misteria i moralitety. Program tego typu jest trudny. Wymaga rezygnacji z płytszych efektów scenicznych, wymaga trudnej symboliki dekoracji, położenia akcentu na wygranie słowa. Program to tym trudniejszy, gdy weźmie się pod uwagę personalną płynność amatorskiego zespołu aktorów i brak fachowej pomocy. Dorzućmy jeszcze sytuację katolicyzmu w latach 1953 — 1955, a cały splot trudności tego teatru bez wzorów i poprzedników, zdanego na własne sły i koncepcje jawi się aż nadto wyraźnie.

Mimo trudności, teatr ma dziś w swym dorobku dziewiętnaście premier łącznie z montażami poezji katolickiej. Wymieńmy: „Hrabina Palmira” (w ramach wieczoru poezji Norwida), „Dziadów cz. III” w nowej moralitetowej koncepcji interpretacyjnej, „Noc adwentowa” i „Rozdroże miłości” Zawieyskiego, „Zwiastowanie” Claudela, „Magia“ Chestertona, „Misterium o Adamie” z XII w. — i in. Widownia wy-

pełniona jest zawsze po ostatnie miejsca, a mimo stałej zmienności zespołu utrzymuje się jednolity profil repertuarowy i scenograficzny. Można też powiedzieć, że teatr stale dojrzewa: od wieczoru poezji Kochanowskiego doszedł do Bernanosa.

Dialogi Bernanosa to w literaturze pozycja bardzo piękna, ale scenicznie jedna z najtrudniejszych. Piękno słowa wymaga doskonałego opanowania rygorów recytacji i rytmiczności prozy. Statyka sceny domaga się rozplanowania postaci i grup, umiejętnej gry i oświetlenia. Głębia problematyki wyklucza wszelkie spłycenia. Trzeba przy tym uniknąć niebezpieczeństwa wysunięcia słowa kosztem usunięcia w cień postaci żywych.

W dziejach Teatru Akademickiego K. U. L. najtrudniejszy ten spektakl należy do najbardziej udanych. Koncepcja interpretacyjna poszła w kierunku skontrastowania trzech postaci: ewoluującej głęboko, pc ludzku, od lęku do heroizmu siostry Blanki, naiwnej, żywej, a wielkie prawdy mówiącej siostry Konstancji i mocnej, ambitnej siostry Marii.

Zespół dał dramat o żywych ludziałach, o różności wspólnego powołania, o indywidualnych profilach jednej Wiary.

Adam Chruszczewski
Ireneusz Opacki

TREŚĆ ZESZYTU

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE


IN HOC
SIGNO
VINCES